~~H. XVII. 25.~~

Ph.

109.

H. XVI [illegible]

Leibnitz und Herbart.

Eine

Vergleichung ihrer Monadologien.

Eine von der königl. dänischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen am 1. Jänner 1848

gekrönte Preisschrift

von

Dr. Robert Zimmermann.

Wien, 1849.

Wilhelm Braumüller,

Buchhändler des k. k. Hofes
und der kaiserl. Akademie der Wissenschaften.

Die Rückkehr zum Guten ist auch ein Fortschritt.

Guizot.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Johann August Zimmermann

und

Michael Joseph Fesl

widmet dieses Buch

in treuer Liebe

als Sohn und Zögling

der Verfasser.

Vorwort.

Eine Vorrede soll nichts enthalten, als die Geschichte des Buchs, und die nachstehende Schrift hat in der That eine Geschichte, ihres Inhalts nicht nur, sondern auch ihrer äußern Schicksale, die ihr Erscheinen bis heute verzögert haben, nachdem sie bereits im Mai des J. **1847** vollendet war. Sie ist eine Gelegenheitsschrift, entstanden auf eine bestimmte Veranlassung und über ein gegebenes Thema, und es ist nicht ihres Verfassers Verdienst, wenn dieses letztere in der philosophischen Welt als ein zeitgemäßes sollte betrachtet werden. Ohne Zweifel war es die Feier des zweihundertjährigen Geburtsfestes unseres großen Leibnitz, welche die k. dänische Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen veranlaßte, in ihrer philosophischen Abtheilung für das Jahr **1847** die Preisfrage auszuschreiben: Instituatur comparatio monadologiae Leibnitii et Herbarti. (S. Allg. Hall. Lit. Z. **1846**. Sept. Intell. Nr. **49**.) Die Forschung über Leibnitz war an der Tagesordnung, sein Name und seine Werke hatten binnen wenigen Jahren fast eine Literatur hervorgerufen, und auch der Verf. dieses hatte so eben, dem ersten Denker seiner Nation den schuldigen Tribut abtragend, eine Frucht seiner mehrjährigen Studien über Leibnitz in die Welt gesendet, die unter dem Titel: »Leibnitz' Monadologie. Deutsch mit einer Abhandlung über Leibnitz und Herbart's Theo-

rien des wirklichen Geschehens" (Wien 1847) bereits im Juni 1846 vollendet war. Schon in dieser Schrift hatte ihn, wie der Titel zeigt, die Untersuchung auf Prüfung und Vergleichung des nah verwandten oder doch dafür gehaltenen Herbart geführt, und mit Begierde ergriff er die Gelegenheit, eine Parallele beider Denker, die sich an jenem Ort nur auf ein bestimmtes Gebiet hatte beschränken können, auf ihre ganzen Systeme auszudehnen. Die Schrift, die im Februar des Jahres 1847 begonnen und im Mai geendet ward, wurde hierauf nach Kopenhagen, wie sich von selbst versteht, anonym, unter der Devise: »Die Rückkehr zum Guten ist auch ein Fortschritt,« abgesandt und ihrem Schicksal überlassen. Am 22. Jänner 1848 überraschte den Verfasser ein Schreiben des berühmten und seitdem auch im schriftlichen Verkehr ihm hochverehrungswürdig gewordenen Physikers H. C. Oersted vom 15. d. M., der als Secretär der Gesellschaft ihm die angenehme Nachricht mittheilte, daß die Schrift des ausgesetzten Preises von der Gesellschaft würdig erkannt worden sei. Manuscript und Medaille, deren Werth 50 dänische Ducaten betrug, so wie das Urtheil der k. Gesellschaft sollten dem Verf. durch die österreichische Gesandtschaft zu Kopenhagen zugestellt werden. Indeß verging ein Monat nach dem andern, ohne daß das Gehoffte eintraf. Eine Anfrage durch das k. k. Ministerium des Auswärtigen an den Gesandten zu Kopenhagen ergab, daß das ganze Packet am 12. Mai 1848 von der k. Gesellschaft der Gesandtschaft übergeben worden, von da an das Generalconsulat in Hamburg gekommen sei. Hier verschwand seine Spur. Erneuerte Anfragen stellten heraus, daß der österreichische Generalconsul zu Hamburg dasselbe zugleich mit den Verlassenschaftsgegenständen eines in Hamburg verstorbenen Ungars, Namens R. D., an das Wiener Finanzministerium gesandt habe. Als sollte das friedliche Manuscript

in alle Stürme des Jahres **1848** verwickelt werden, mußte es sich treffen, daß es daselbst gerade in den Tagen der Maibarricaden anlangte, als Sendung des Generalconsulats an das Handelsministerium verwiesen, von dessen Beamten in der Eile als zu der Verlassenschaft jenes Ungars gehörig betrachtet und an das damals getrennt bestehende k. ungarische Ministerium des Auswärtigen in Wien abgeliefert wurde. Dieses sandte die ganze Erbschaft nach Ungarn an die in Tyrnau lebenden Anverwandten des Verstorbenen, und hier lagen Manuscript und Medaille längst in tiefer Ruhe, während der über ihr Ausbleiben beunruhigte Verf. alle Mittel versuchte, um Beiden auf die Spur zu kommen. Den Nachforschungen des Handelsministeriums gelang es endlich, beide Flüchtlinge in ihrem Versteck zu Tyrnau aufzuspüren, wobei sich fand, daß das Manuscript »als werthlose Familienpapiere" längst den Flammen übergeben, die Medaille ihres Goldwerthes halber bereits in die dritte Hand übergegangen sei. Die energische Verwendung des damals, im März **1849**, in Tyrnau commandirenden kaiserlichen Generals F. M. L. v. Kempen bewirkte endlich, kurz ehe die Magyaren jene Gegenden wieder in Besitz nahmen, die Herausgabe der letzteren; das erstere konnte nicht zurückgestellt werden, es war »besorgt und aufgehoben."

So hat diese Schrift, wenn sie dennoch erscheint, bereits im eigentlichen Sinne des Wortes die Feuerprobe bestanden, und der Verf. kann ruhiger ihrem ferneren Geschicke entgegensehen, das schwerlich ein schlimmeres werden kann. Zwar hätte er gern bei erneuerter Durchsicht hie und da etwas zugesetzt oder weggelassen, um ihr eine vollkommenere Gestalt zu geben; aber er unterließ es, um ihr nichts von der Form zu rauben, in welcher sie bereits entfernt vom Vaterlande sich durchgeschlagen hat. Auch hat die Literatur über Leibnitz

sowohl als Herbart seit dem Zeitpuncte der Abfassung seiner Schrift keine Erweiterung erfahren, die ihn nöthigte, seine Ansichten über gewisse Puncte derselben zu ändern. Es ist vielmehr eine traurige Thatsache, daß die philosophische Literatur seit dem Jahre **1847** so gut wie gar nichts hervorgebracht hat, das ein reges und kräftiges Fortringen derselben bekundete. Die politischen Stürme übertäuben die Stimme der Wissenschaft, und wenn es so weit kommt, daß das blanke Schwert die Stelle des Begriffs vertreten muß, dann hat die Philosophie für geraume Zeit ihren Boden eingebüßt. Die Versammlung der Philosophen zu Gotha im Jahre **1847** war der letzte Schritt, der die Aufmerksamkeit des Publicums auf die Philosophen lenkte, die sich eine Verfassung, eine Art philosophischer Charte, vor den politischen zu geben versuchten. Fichte gebührt das Verdienst, erkannt zu haben, wie Noth es thut, daß die Philosophen sich unter einander verständigten, statt einzeln ein Jeder für sich seine isolirte Bahn zu gehen, die im besten Falle zu einem neuen Systeme führen kann. Das Heil der Wissenschaft liegt nicht in neuen Systemen, sondern in der Erkenntniß der Wahrheit, von der jedes System nur ein Bruchtheil ist. Sie ist die eine und ganze, und unabhängig von der Art und Weise, wie sie erkannt und aufgefaßt wird. Die Mittel zu finden, wie sich der menschliche Geist vergewissern kann, in seinen Gedanken den Abdruck der objectiven Wahrheiten und ihres inneren nothwendigen Zusammenhanges unter einander zu besitzen, ist die Aufgabe der Philosophie. Je mehr sich die Denker bewußt werden, an ihr den gemeinsamen Stoff ihres Denkens und Forschens zu haben, der unabhängig von der Persönlichkeit des Denkenden sowohl als der Operation des Gedachtwerdens selbst, an sich und in sich selbstständiges Dasein und begründende wie abfolgende Gliederung enthält, um desto

näher wird sich ihnen der Gedanke legen, daß an dem Aufbau der Wissenschaft in der Erkenntniß nicht blos der Einzelne, sondern Alle gemeinsam und in Uebereinstimmung zu bauen berufen seien. Theilung der Arbeit und Organisation derselben ist die Losung der Zeit, wie auf dem gesellschaftlichen Felde so auf jenem der Wissenschaft. Warum sollten nur die Philosophen von dem allgemeinen Drange sich eigensinnig ausschließen? Soll der Charakter ihrer Wissenschaft als der Wissenschaft aller Wissenschaften etwa darin bestehen, daß sie über der Sorge für das Ganze die Theile desselben vernachlässigt, oder nicht vielmehr darin, daß sie durch die sorgfältigste Prüfung der letztern ein vollendetes und in sich vollkommenes Ganze erst erschafft?

Mit Freude begrüßen wir um deßwillen die sich mehrenden Monographien, welche, ein eigenes Feld philosophischer Forschung sich absteckend, dasselbe mit sorgfältiger Genauigkeit prüfen und durchgehen, als eben so viele Bausteine zur Vollendung des gemeinsamen Bauwerks. Je gründlicher bestimmte Gebiete der Wissenschaft sowohl in neuern als in früheren Bearbeitungen erschöpft werden, desto sicherer hoffen wir von ihnen wenn auch geringen, doch nicht nutzlosen Gewinn für das große Ganze derselben.

Noch sind wir nicht über die Grenze dessen ausgeschweift, was unser an die Spitze gestellter Satz für das Geschäft der Vorrede erklärt, aber wir stehen daran. Der Wunsch durch eine specielle Bearbeitung irgend eines besondern Theils der Geschichte der Philosophie und zwar desjenigen, der für die reelle Grundlage der Naturwissenschaften der wichtigste ist, der monadistischen Metaphysik, einen Beitrag zur Orientirung über die wichtigste Frage der Metaphysik, über jene vom wirklichen Sein und Geschehen überhaupt, zu liefern, war der Gesichtspunct, der den Verfasser sowohl bei

Abfassung dieser als der ersterwähnten Schrift geleitet hat, die zugleich eine Verdeutschung des Leibnitz'schen Hauptwerks über diesen Gegenstand enthielt. Ob und inwiefern ihm dieses gelungen sei, darüber steht ihm begreiflicherweise kein Urtheil zu, und er wird es für eine freundliche Nachsicht für spätere Versuche halten, wenn es weniger streng ausfällt, als er es selbst im nur zu deutlichen Gefühle der Mängel seiner Arbeit, über diese zu fällen geneigt ist.

Wien, **16.** Mai **1849.**

Der Verfasser.

Leibnitz und Herbart.

Eine Vergleichung ihrer Monadologien.

La vérité est plus répandue, qu'on ne pense; mais elle est très-souvent fardée et très-souvent aussi enveloppée et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions, qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la verité dans les anciens ou pour parler plus généralement dans les antérieurs, on tireroit or de la boue, le diamant de sa mine et la lumière des ténèbres et ce serait en effet *perennis quaedam philosophia.*

Leibniz III. lettre à Mr. Rémond de Montmort.
Ed. Erdm. p. 704.

„Quaestiones propositae a Societate Regia Scientiarum Danica anno **1846**. A Classe philosophica:

Instituatur comparatio inter monadologiam Leibnitii et Herbarti."

A. Lit. Z. Halle 1846. Sept. Intellig. Bl. Nr. 49.

„Censura commentationis Societati Regiae Danicae Scientiarum a. **1847**. ad praemium reportandum oblatae:

Ad monadologiae Leibnitii et Herbarti comparationem instituendam, quam societas anno 1846 optaverat, unus tantum accessit vir, tessera usus „die Rückkehr zum Guten ist auch ein Fortschritt," cujus dissertationem, quum quaestionem propositam satis accurate et dilucide solverit, quamquam in nonnullis profundiorem et subtiliorem investigationem desideravit societas, praemio dignam habere non dubitavit.

Auctor est Doctor Robertus Zimmermann, in observatorio astronomico Vindobonensi adjutor.

A. Lit. Z. Halle 1848. Juni Intell. Bl Nr. 26."

Wenn das Epochemachen eines philosophischen Systemes nicht blos in seiner Beliebtheit innerhalb der Grenzen einer vom Stifter selbst gegründeten philosophischen Schule, sondern vielmehr in dem Beherrschtsein der ganzen Zeit und aller ihrer Richtungen durch die Resultate und noch mehr vielleicht durch die Methode des ersteren besteht, so hat weder Leibnitz' noch Herbart's Philosophie in diesem Sinne Epoche gemacht. Die Erstere, der allgemeinen Meinung nach, die wir jedoch für unsere Person theilen zu müssen keine Ursache zu haben glauben, mehr aus geistreichen abgerissenen Gedanken zusammengesetzt, als ein in sich zusammenhängendes und allseitig, gleichmäßig vollendetes Ganze bildend, ward erst nach seinem Tode von der Schule eines Anderen, der ihr seinen Namen lieh, und mannigfach Fremdartiges hineintrug, zu einem vollständig gegliederten Systeme verarbeitet; die Letztere lebt im Schooße einer kleinen, aber desto kraftvolleren und im Stillen allmälig sich erweiternden Schule fort, Anknüpfung mit anderen Wissenschaften suchend, ohne sie bisher außerhalb des strengphilosophischen Gebiets erreicht zu haben. Einen so mächtigen Gedankenumschwung wie Kant, eine so folgenschwere Denkverirrung, wie Hegel, hat weder die eine noch die andere hervorgerufen. Daher verschwand auch die eine wie die andere ihrer Zeit vor dem allgewaltigen Einflusse dieser herrschenden Denkweisen, so wie diese selbst einander in stetiger Reihenfolge ergänzten und aufhoben. Kaum fand man in dem hastigen Systemjagen der letzten Jahrzehente des vorigen und ersten des jetzigen Jahrhunderts Zeit genug, frühere Leistungen aus einem anderen als dem befangenen Gesichtspuncte der eigenen zu prüfen, und besonders jene Schule, welche sich doppelsinnig für den Schlußstein möglicher Philosophie erklärte, dünkte sich reich genug, um dieses nicht mehr nöthig zu haben. Erst die neueste Zeit wagte es dem philosophischen Absolutismus und der Alleinherrschaft den Gehorsam aufzukünden, und auf selbstständige Weise in den alten Schachten zu graben, welche längst für ausgebeutet gegolten hatten. So erwachte das Studium der Leibnitz'schen Schriften mit neuem Eifer, und das Jahr 1846 hat glänzende Beweise der Theilnahme und der Anerkennung geliefert, welche Deutschland, des-

ſen Bewunderung immer ſpät, aber doch kommt, ſeinem erſten Philoſophen weihte. So trat Herbart's Syſtem, nach manchem harten und ſiegreichen Kampfe, den ſeine Schule mit den Verfechtern des ſinkenden philoſophiſchen Geſtirns ausgeſtritten, aus der Dunkelheit hervor, um in der Reihe philoſophiſcher Grundanſichten ſeinen gebührenden Ehrenplatz als fünfte philoſophiſche Großmacht einzunehmen. Leibnitz' Bedeutung für die Gegenwart und Zukunft hat bei Gelegenheit ſeiner Geburtsfeier eine ſo allſeitige Beleuchtung erfahren, daß jede weitere Erörterung überflüſſig erſcheint. Hier haben wir es blos mit ſeiner metaphyſiſchen Weltanſicht zu thun, und auch dieſe intereſſirt uns hier nur ſo weit, als ſie eine Vergleichung mit jener Herbart's darbietet. Dieſem großen Denker war es beſtimmt, den Faden zu finden, an welchem nicht blos Antheil für die hiſtoriſche Erſcheinung der Philoſophie, ſondern wahrhafte tiefſinnige Forſchung über die Natur und ihre letzten Vorausſetzungen zu der genialen Hypotheſe der Monaden und ihres kosmiſchen Zuſammenhanges zurückleitet. Während die neuerliche rege Theilnahme an Leibnitz' Anſichten und Entdeckungen mehr oder weniger aus bloßem hiſtoriſchen Intereſſe oder anderen der eigentlich philoſophiſchen Wiſſenſchaft ferner liegenden Gründen hervorgegangen iſt, hat Herbart die Monadenlehre gewiſſermaßen von neuem entdeckt, indem er auf ſelbſtſtändigen eigenthümlichen Wegen zu ihr gelangte, und ſo auch die Aufmerkſamkeit des blos denkenden Forſchers auf jene geiſtreiche „Dichtung" unſeres Leibnitz gelenkt, welche durch ihn aufgehört hat, Dichtung zu ſein. Den Ausſpruch, den er gethan: „Die Monadologie werde wieder hervortreten, wenn gleich in ſehr veränderter Geſtalt," hat er ſelbſt, ſo weit es in ſeinen Kräften lag, beſtätigt. Und je ſtrenger, je wiſſenſchaftlich reiner, je ungetrübter von fremder Anſicht und Einflüſterung ſeine Forſchung ſich bewährte, deren erſter Grundſatz war, die Philoſophie als tabula rasa gleichſam von vornher wieder anzufangen, ein deſto ehrenvolleres Zeugniß für den inneren Werth jener metaphyſiſchen Grundanſicht iſt ſeine nachmalige Rückkeh zu derſelben. Herbart's wahrhaft philoſophiſcher Geiſt, ſeine der größten wiſſnſchaftlichen Schärfe, der mathematiſchen, als Ziel und Vorbild nacheifernde Methode, ſein die Erfahrungswiſſenſchaften nicht weniger als das Feld reiner Begriffe umfaſſender Forſcherblick, endlich das glückliche Geſchick, das ihm vergönnte, ſeine metaphyſiſchen Grundſätze nicht nur

vereinzelt als „Meinungen,“ sondern systematisch als nothwendige „Lehrsätze“ bis in's Geringste zu zergliedern, zu ordnen und zu verbinden: das Alles sind eben so viele Bürgschaften für den Kern und die Tüchtigkeit seiner Errungenschaften auf philosophischem, namentlich metaphysischem Gebiete. Die Metaphysik hat es Herbart vorzugsweise zu danken, wenn sich das Mißtrauen, welches ihr die bodenlosen Phantasieen moderner Weltgedanken zugezogen haben, allmälig verliert, und, wenn auch lang noch nicht dem Zutrauen, doch einer ruhigen prüfenden Duldung Platz macht. Durch ihn ist sie einerseits aus der gänzlichen Verbannung, welche sie durch Kant getroffen, zurückgerufen, anderseits vor der ihr durch die Dialektik drohenden Vermengung mit bloßem Formalismus gerettet worden. Er wies ihr den Platz an, welcher ihr gebührt, als Ergänzung der Erfahrungswissenschaften, als Grundlegung des Wirklichen, so weit diese durch Bearbeitung von Begriffen geliefert werden kann. Dadurch wird ihr Feld abgegrenzt, und weder der Empirie noch träumender Speculation in die Hände geliefert. Die Erfahrung, das Positive einerseits, die Begriffe, das Apriorische andererseits bildeten die Factoren, als deren Product seine Metaphysik hervorging.

Allein je wichtiger diese Verdienste sind, welche Herbart sich um die Metaphysik und insbesondere um die Monadenlehre, als diejenige Form, unter welcher die Erstere bei ihm als endliches Resultat auftrat, gesammelt hat, um desto näher liegt und desto natürlicher ergibt sich die Frage, in welchem Zusammenhange seine Lehre von einfachen Wesen als Grundlage alles Seienden und Scheinenden mit der vielgenannten Monadenlehre seines großen Vorgängers stehe? Ob diese in der That als eine Vorbereitung zu jener, jene als eine Ergänzung und Bereicherung dieser anzusehen; ob jene oder diese mehr geeignet sei, den geläufigen und sich mit Unabweislichkeit aufdringenden Naturerscheinungen eine sichere, nicht nur gegen den Zweifel der Sinne, sondern auch gegen die Skepsis der Vernunft stichhaltende Grundlage darzubieten? Die Beantwortung dieser Frage, die jetzt um so leichter zu erledigen ist, als die Acten über Leibnitz' Ansichten durch vollständige Herausgabe seiner sämmtlichen die Philosophie näher angehenden Schriften und zahlreiche Commentatoren als geschlossen betrachtet werden können, und auch von Herbart ein fertiges in sich geschlossenes Lehrgebäude vorliegt: ihre Beantwortung, meinen

wir, ist nicht blos als Thatsache von Wichtigkeit für die Geschichte, sondern noch vielmehr in einem Zeitpuncte, wie der heutige, wo ohne herrschende Schule, ohne leitenden Gedanken sich die Blicke der Forscher bald nach dieser, bald nach jener Seite wenden, von Bedeutung für die künftige Richtung der Philosophie. Denn sollte es sich ja nach genauer Prüfung ergeben, daß durch die zweite Entdeckung der Monadenlehre eher ein Rückschritt als ein Fortschritt gethan worden sei, daß etwa die erste Gestalt derselben in manchem Puncte ihrer Aufgabe mehr genügt habe, als ihre spätere Umformung: dann wäre allerdings ein Beweggrund mehr vorhanden, sich der Einen eher als der Anderen anzuschließen.

Nichts kann daher dankenswerther sein als die Gelegenheit, welche die gelehrte Gesellschaft von Kopenhagen darbietet*), diese interessante Untersuchung zum Gegenstande einer eigenen Abhandlung zu machen. Reicht auch der Raum einer solchen kaum hin, um dieselbe bis in die letzten Tiefen und in die geringsten Einzelnheiten zu erschöpfen, für welche sich bei größerem Umfange Stoff genug vorfinden würde: so genügt er doch, um die Hauptvergleichungspuncte beider Systeme mit gehöriger Nachweisung ihrer Ursprünglichkeit ins Licht zu setzen und das Vermißte wenigstens andeutungsweise zur Sprache zu bringen. Dabei mag es nicht als ungehörig erscheinen, wenn wir zum Schlusse auch der Methode beider Denker, obgleich diese streng genommen nicht in das Bereich der Frage gehöret, eine kurze Betrachtung widmen. Die Methode ist der Blutumlauf eines Systems; durch diese lebt es und webt es, bleibt auf gesunder Fährte, oder geräth auf Abwege, und es wäre kaum möglich zu erklären, wie bis auf den heutigen Tag so verschiedenartige Ansichten oft über denselben Gegenstand hätten laut werden können, wenn die Schuld nicht an den Methoden läge, welche den ihnen einmal unbedingt vertrauenden Denker, wenn er nicht, sich selbst ungetreu, der besseren Einsicht zu Liebe von ihnen hie und da abweicht, zu seinen Endergebnissen gleichsam drängen. Oder wäre es sonst begreiflich, daß die tiefsinnigsten und consequentesten Denker theoretisch oft gerade Dasjenige zu leugnen sich gezwungen sehen, was sie im täglichen Leben nicht anzuerkennen weit entfernt

*) Allg. Lit. Z. Halle 1846, Sept. Intell. Bl. Nro. 49: C. A Classe Philosophica: Instituatur comparatio inter monadologiam Leibnitii et Herbarti.

sind, wenn nicht gewisse der Methode angehörige Vorurtheile, die als unfehlbar angenommen werden, dazu nöthigen würden. Und hätte es wohl mit einem berühmten Systeme der Neuzeit bis zu jener Höhe des Verrufs und des Mißtrauens kommen können, wenn die Anhänger wie der Urheber desselben ihrer alleinseligmachenden Methode nicht allzu viel Vertrauen geschenkt hätten? Welch andere Richtung würde das Denken seit Kant's Auftreten genommen haben, wenn nicht die vorherrschende Neigung zur Theorie der menschlichen Erkenntniß, welche er aufbrachte, die philosophische Forschung aus dem streng objectiv-mathematischen Gange, welchen Leibnitz einhielt, auf das unsichere Gebiet subjectiven Bewußtseins und psychologischer Betrachtung verwiesen hätte! Auf dem letzteren Wege allein konnte es geschehen, daß das individuelle Ich allmälig zur Alleinherrschaft gelangte, und ihm gegenüber die objective Welt und die objective an sich seiende Wahrheit aufhörte, Etwas Anderes zu sein, als eine rein idealistische Schöpfung des philosophirenden Subjects, bis dieses zuletzt in immer fortschreitender Erweiterung damit endete, sich selbst zum All und Absoluten zu erklären. Abermals gebührt das Verdienst, das forschende Denken von diesem ins Maßlose gehenden Schwärmen in feste Schranken und zwar in die festesten, die mathematischen, zurückgelenkt zu haben, Herbart, und hier, wenn irgendwo, erscheint er als würdiger Nachfolger des auch von ihm hochgehaltenen Leibnitz. Das Verhältniß seiner Methode zu jener des Letzteren zu beleuchten, sei daher ebenso die Aufgabe des zweiten Theiles unserer Abhandlung, wie die Vergleichung der Resultate beider die des Ersten.

I. Ergebnisse.

1. Das Sein und das Seiende.

Die erste Frage, die sich hiebei aufdrängt, ist wohl die, was unter Monadologie überhaupt verstanden werde, und ob dieser Name auch mit gleichem Recht auf beide metaphysische Grundansichten anwendbar sei? Es leuchtet ein, daß die Monadologie zunächst zu denjenigen Weltanschauungen gehört, welche eine Vielheit wahrhaft seiender Wesen, nicht blos eine einzige allumfassende Substanz, welche zugleich Eins und Alles ist, hinter Demjenigen, was da erscheint, entsteht und vergeht, voraussetzen. Mit diesen hat sie das Charakteristische gemein, als Basis der Materie, des Körpers und Alles dessen,

was unseren Blicken als zusammengesetzt und zerstörbar erscheint, Einfaches, Untheilbares, Unzerstörbares vorauszusetzen. Hierin kommt sie mit der Atomenlehre des Leukipp überein, obgleich dessen Atome geständlich selbst noch Körperchen waren. Eine Atomenlehre, wie diese, war Leibnitz' Monadologie nicht. Denn ungeachtet er selbst seine Monaden hie und da „die wahren Atome der Natur" nennt, so sagt er doch ausdrücklich *): „Dieß (daß keine Materie ohne wahre Einheiten bestehen könne) war es, was Mr. Cardemoi nöthigte, Descartes zu verlassen und die Atomenlehre des Demokrit anzunehmen, um eine wahre Einheit zu finden. Allein die materiellen Atome sind gegen alle Vernunft; abgesehen davon, daß sie noch außerdem aus Theilen zusammengesetzt sind, weil das unzerreißbare Geheftetsein eines Theils an den anderen (wenn man dieß überhaupt noch vernünftigerweise begreifen oder voraussetzen kann) dennoch nicht ihre Verschiedenheit aufheben würde." Für Leibnitz war seine Monadologie überhaupt die Lehre von den Monaden, d. i. den letzten Principien der Natur, den einfachen Elementen der Dinge.

Der Name »Monade« (μονάς) wurde schon vor Leibnitz gebraucht und zwar in numerischem Sinne bei Plato **), eine Einheit bedeutend, richtiger gesagt, irgend eine Einheit ohne metaphysische Bedeutung. Dann im ähnlichen Sinne bei dem Cardinal Nicolaus von Cusa, und als Titel einer eigenen Schrift: de monade bei des Letzteren Schüler und Nachfolger Giordano Bruno ***).

---

*) Nouv. syst. §. 11. S. 126.

**) Phaedon c. 49. Vgl. Zeller: Gesch. d. griech. Phil. II. 212.

***) Vgl. über Nicolaus v. Cusa die treffliche Abhandlung von Clemens: G. Bruno und N. von Cusa (Bonn 1847). Bei Giord. Bruno findet sich folgende Stelle (de monade C. II. S. 93): „Das der That nach Untheilbare ist der Atom."

Ergo si punctum circumfluat alter
Aequa perpetuo abjunctum distantia ab illo,
Prima monas simplex dabitur tibi linea recta.

Wenn daher Steffen's (Nachgel. Schriften S. 59), etwa durch die zufällige Namensähnlichkeit verlockt, meinte, Leibnitz habe wohl gar seine Monadenlehre von Giordano Bruno entlehnt, so irrte er gewiß, indem er diese in das Buch Bruno's de monade verlegte, denn dieß ist eine mystische Zahlen- und Figurenlehre, eine Art Sammlung geometrischer Probleme mit geheimnißvollen Zahlen und Bildern verkleidet.

In der reellen metaphysischen Bedeutung aber bediente sich Leibnitz zuerst dieses Wortes. Ihm waren die Monaden weder physische noch mathematische, sondern metaphysische Puncte; denn die physischen Puncte sind nur scheinbar untheilbar, die mathematischen Puncte sind zwar exact, aber sie sind bloße Modalitäten; nur die metaphysischen oder substantiellen Puncte sind wahrhaft exact und reel; und ohne dieselben würde es nichts Reelles geben, weil ohne wahrhafte Einheit auch keine Vielheit möglich ist.

Dennoch gebrauchte er diesen Ausdruck erst 1695 in seinem Nouv. Système und 1697 in einem Briefe an Fardella *); bis dahin bediente er sich statt dessen der Bezeichnungen forma substantialis (ep. ad Arnauld), force primitive (Nouv. syst.), Entéléchie und am häufigsten des Wortes substantia. In der Theodicée dagegen stellte er den ersten Namen oben an, und 1714 gab er derjenigen Schrift, die er selbst für den reinsten und klarsten Ausspruch seiner eigenthümlichen Ansichten hielt, dem kurzen Abriß seines Systems für den Prinzen Eugen den Namen: Monadologie, und dieser ist seinem metaphysischen Lehrgebäude seitdem geblieben.

Nicht so offenbar hat Herbart diesen Namen adoptirt, er ist ihm mehr von Anderen gegeben, als von ihm selbst auf sich angewendet worden. Er erfand vielmehr einen anderen, wie er glaubte, für das Charakteristische seiner Ansichten bezeichnenderen, den einer „qualitativen Atomistik" **). Er erklärte damit seine letzten einfachen Voraussetzungen nicht sowohl für an sich seiende Atome, als

---

Allein er irrte keineswegs, wenn er damit nur andeuten wollte, daß Leibnitz' Lehre zahlreiche Vergleichungspuncte mit Bruno's Ansicht darbiete. Allerdings entwickelt Bruno in seinen eigentlich metaphysischen Abhandlungen (de triplici mensura; propos. metaphysicae etc.) eine Weltanschauung, die mit jener seines Vorgängers Cusanus und der des späteren Leibnitz darin übereinkommt, daß er gleichfalls ein Kleinstes, Untheilbares und Unvergängliches in endloser Menge als die reale Grundlage alles Scheinenden und Erscheinenden betrachtet. [Ausführliche Nachweisung darüber gibt M. Carrière's auf gründliche Studien Bruno's gestützte Schrift: Weltanschauung im Reformationszeitalter, die bei Abfassung dieser Abhandlung noch nicht benutzt werden konnte. (Stuttg. und Tübingen, 1847).]

*) Erdm. S. 145.

**) Metaph. II. S. 115.

für an sich seiende Qualitäten. Niemals, so viel uns bekannt, hat er das Wort: Monade, zu ihrer Bezeichnung gebraucht; erst Spätere, z. B. Bobrik *), haben dieß gethan. Herbart nannte seine einfachen Wesen: Seiende, Reale, wohl auch Elemente. Es ließe sich leicht schließen, daß er das Abweichende derselben von den „Monaden" zu klar erkannt habe, um ihnen den letzten Namen zu geben, und man braucht nur wenige Blicke in seine Schriften gethan zu haben, um zu bemerken, wie sehr dieß der Fall war. „Denn," sagt er gleich am Anfange seines Werkes, „hätte es einen Werth, für dieses Werk ein prachtvolles Thor aufzubauen, das ihm zum Eingang dienen könne, so würden wir den Stoff dazu nirgends als bei Leibnitz finden. Denn was ist nach ihm die Welt? Ein durchaus zusammenhängendes Ganze, unendlich ausgedehnt, ohne leeren Raum, in jedem kleinsten Theile unendlich voll von Wesen, folglich aus unendlich vielen wirklichen Theilen bestehend; überdieß jedes einzelne Wesen eine thätige Kraft, und zwar unaufhörlich thätig, so daß kein Körper vollkommen ruht, keine Seele jemals vollkommen schläft, vielmehr jedem auch nichtvernünftigen Wesen eine Art von Perception und Streben innerlich zukommt. Vermöge dieser Eigenschaft der realen Wesen oder Monaden wiederholt sich gleichsam das unendliche Ganze in jedem Puncte; denn jede Monade ist ein Spiegel der Welt, gemäß ihrem Standorte. Und doch bei aller dieser Fülle und Größe erschöpft die wirkliche Welt nicht das Gebiet der Möglichkeiten. Gott wählte sie als das Beste unter dem Möglichen. Durch einen einzigen ungetheilten, untheilbaren Rathschluß hob er sie hervor aus dem Reiche des Möglichen. Allein," fährt er fort, „der Schule war nun die ungeheuere Aufgabe gestellt, eine solche Lehre zu beweisen und die Monadologie der Leibnitz'schen Schule war schwach." — „Zwar," sagt er an einer anderen Stelle ***), »würde Leibnitz nicht geneigt gewesen sein, sich von so viel Verbindung und Harmonie, als er in der Welt zu finden wußte (die wir weder erreichen können, noch wider die Erfahrung erreichen wollen), und von seinen schönen Spiegeln der Welt, die er in jedem Puncte aufgestellt hatte — zu trennen und loszusagen. Allein wenn er jetzt unter uns lebte, würde ihn

*) Logik S. 232 und a. a. O.

**) Metaph. I. §. 1.

***) Allg. Metaph. I. S. 210.

längst die heutige Physik auf Gedanken gebracht haben, die er zu seiner Zeit nicht fassen konnte."

Diese Stelle bezeichnet wohl hinreichend Herbart's Urtheil über seinen sonst auch von ihm hochgeschätzten Vorgänger, während sie zugleich ein allgemeines treffendes Bild der Leibnitz'schen Weltansicht liefert. Es wird uns nicht mehr Wunder nehmen dürfen, wenn wir nach genauer Prüfung in Herbart's Lehre eine so sehr umgestaltete Monadologie erkennen sollten, daß wir am Ende zweifelhaft werden, ob sie auch diesen Namen führen dürfe; nicht mehr Wunder nehmen, wenn an die Stelle der lebensvollen, in stetem Wechsel und ununterbrochener Thätigkeit forthandelnden Monas, die eine unendliche Menge wirklicher vorstellenden Zustände in sich und eine eben so große Zahl wirklicher Beschaffenheiten an sich zu beherbergen vermag, die, ein lebendiger Spiegel, in jedem Augenblicke der Zeit das unbegränzte Universum repräsentirt, wenn an deren Stelle ein seiner inneren Qualität nach unerkennbares, schlechtweg gesetztes Etwas treten sollte, ohne innere Kräfte, Streben und Tendenzen, ohne Vielheit von Eigenschaften und Attributen, ohne inneren Reichthum an wirklichen und wirkenden Zuständen, ein reines, starres, bewegungsloses Sein, dessen streng einfache Qualität sich weder zu äußern noch zu erkennen zu geben vermag.

Ohne noch annehmen zu wollen, daß dieß das Endergebniß unserer Untersuchung sein werde, beginnen wir mit der näheren Prüfung der Hauptsätze beider Systeme, und zwar zunächst ihrer Ontologien. In beiden liegt demjenigen, was erscheint, was wahrgenommen wird oder doch wahrgenommen werden kann, etwas zu Grunde, was „ist"; allein die Art, wie beide dazu gelangen, ist verschieden. Beide suchen ein dem Geschehen und Verändern an und zwischen den erscheinenden Dingen entsprechendes Verhältniß zwischen den wahrhaft seienden Dingen, Monaden oder einfachen Realen nachzuweisen. Die Arten jedoch, wie beide dasselbe bestimmen, sind nicht weniger von einander abweichend, als ihre Begriffe von dem wahrhaft Seienden. Sein und Geschehen aber sind die Angelpuncte, um welche sich diese wie jede Ontologie bewegt.

Leibnitz' Monadologie bildete in beiden Puncten einen entscheidenden Gegensatz gegen ihre Vorgänger. Weil es, hatte Cartesius gelehrt, gewiß ist, daß Gott existirt, denn dafür erkennen wir deutliche Beweise, so ist es auch gewiß, daß eine Welt von Substanzen

d. i. so existirender Wesen existirt, daß sie zu ihrer Existenz keines Anderen bedürfen, weil wir dieß klar und deutlich erkennen und Gott uns nicht hat täuschen wollen. Diese Substanzen sind aber theils denkend, theils ausgedehnt; denn wir erkennen klar und deutlich, daß die denkenden (oder denkfähigen) Substanzen, zu denen wir selbst gehören, ohne Ausdehnung, und die ausgedehnten ohne Denken (d. i. Denkfähigkeit) gedacht werden müssen. Die denkende Substanz hat daher mit der ausgedehnten nichts gemein; sie sind beide wesentlich verschieden. Der Geist (die denkende Substanz) ist kein Modus des Körpers der ausgedehnten Substanz, denn die Substanz kann wohl ohne Modus gedacht werden, nicht aber der Modus ohne Substanz. Da nun aber der Geist völlig ohne Körper gedacht werden kann*), so ist er von ihm dem Wesen nach verschieden; es gibt daher zwei Classen wahrhaft unabhängig und selbstständig existirender Wesen, jene der Geister und jene der Körper; das Wesen der Ersteren besteht im Denken, das der Letzteren in der Ausdehnung.

Statt diesen streng ausgesprochenen Dualismus wie Spinoza dadurch aufzuheben, daß er Denken und Ausdehnung als Attribute der einzigen allumfassenden Substanz gesetzt und die geistigen sowohl als körperlichen Einzelnwesen zu bloßen Modificationen, die Einen des göttlichen Denkens, die Anderen der göttlichen Ausdehnung herabgesetzt hätte, wandte Leibnitz, der des Cartesius Philosophie ahnungsvoll nur „das Vorzimmer der wahren Philosophie" nannte**), an seinem Princip der allseitigen Individuation von früh an festhaltend, gegen denselben das Argument an, daß das Wesen des Körpers nicht in der Ausdehnung allein bestehe. Wäre dieß der Fall, sagt er***), d. i.: „Wenn die Natur des Körpers in der Ausdehnung allein bestände, so müßte diese letztere hinreichen, den Grund aller Beschaffenheiten des Körpers abzugeben. So ist es aber nicht. Wir bemerken vielmehr in der Materie (dem Ausgedehnten) eine Eigenschaft, welche Einige die natürliche Trägheit genannt haben, und welche darin besteht, daß der Körper auf gewisse Weise dem

*) Eine Meinung, welche Leibnitz (mit Poiret) gänzlich verwarf. Man sehe Monad. §. 14.

**) Lettre sur le Cartésianisme S. 122.

***) Lettre sur la quéstion, si l'essence du corps consiste dans l'étendue. Erdm. S. 112.

Bewegtwerden Widerstand leistet, so daß abgesehen von der Schwere eine Kraft angewandt werden muß, um ihn in Bewegung zu setzen, und daß ein größerer Körper mit mehr Schwierigkeit in solche gebracht wird, als ein kleinerer." Daraus folgert Leibnitz die Falschheit des Cartesianischen Axioms von der Erhaltung der Bewegung, während nach seiner Meinung blos die bewegende Kraft sich erhält, und ihre Größe verschieden ist von der Größe der Bewegung *). »Daher leuchtet ein," schließt Leibnitz weiter, „daß es in der Materie etwas Anderes gibt als das rein Geometrische, d. i. als die bloße Ausdehnung und den Ortswechsel. Sieht man genauer zu, so findet man, daß man einen höheren oder metaphysischen Begriff hinzusetzen muß, nemlich jenen der Substanz, Thätigkeit, Kraft, und diese Begriffe nehmen es auf sich, daß Alles, was leidet, auch wieder gegenseitig handelt, und Alles, was thätig ist, einen Widerstand erleiden muß, woraus folgt, daß ein ruhender Körper von einem in Bewegung befindlichen nicht mit fortgerissen werden kann, ohne etwas an dessen Richtung und Geschwindigkeit zu ändern." **)

Auf diese Weise gelangte Leibnitz zur Annahme thätiger Substanzen in der Materie, und im Briefe an Arnauld spricht er es geradezu aus: „Der Körper ist nichts als ein Aggregat von Substanzen und selbst keine Substanz im eigentlichen Sinne des Wortes. Folglich müssen sich allerorten im Körper untheilbare, unentstandene (ingénérables) und unzerstörbare Substanzen finden, die mit dem

*) Spec. dyn. (Act. Erud. a. 1686); vgl. Extrait d'une lettre à Mr. Bayle. Erd. S. 104. Cartesius gelangte zu jener Behauptung, weil nach ihm die Bewegung keine actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat, sed ex rei veritate translatio unius partis materiae seu unius corporis ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tamquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum sein kann, die also nur dem Beweglichen, nicht dem Bewegenden zukommt, daher muß auch die bewegende Kraft vom Körper verschieden, etwas Unkörperliches sein. Die ursprüngliche und allgemeine Ursache der Bewegung ist der Schöpfer der Materie, Gott. Aus der Idee der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und Wirkens werden auch die allgemeinen Gesetze der Bewegung abgeleitet, und namentlich der Satz, daß die Größe der Bewegung in der Welt unveränderlich ist. Sigwart: Die Leibnitz'sche Lehre von der präst. Harmon. S. 23; Erdm. Darstellung und Kritik der Philos. des Cartesius. S. 192.

**) Lettre sur la quéstion etc. Erdm. S. 112.

Realen irgend eine Aehnlichkeit haben." *) Diese Substanzen befinden sich zwar in dem Ausgedehnten und sind die einzig reellen Grundlagen jeder Ausdehnung, aber sie selbst sind nicht die Ausdehnung. „Wer da will, daß die Ausdehnung selbst eine Substanz sein soll, verkehrt die Ordnung der Worte eben so wie jene der Gedanken. Denn das Ausgedehnte muß etwas haben, was ausgedehnt sein soll, d. i. eine Substanz, der es zukommt, wiederholt, d. i. stetig flüssig zu sein. Denn die Ausdehnung bedeutet nichts als die Wiederholung und stetige Vervielfältigung dessen, was ausgedehnt ist, eine Mehrheit, Stetigkeit und Zusammensein von Theilen: daher reicht sie für sich allein nicht hin, um die Natur der ausgedehnten oder wiederholtgesetzten Substanz zu erklären, da dem Begriffe der Substanz die Wiederholung derselben vorausgehen muß." **)

Es handelt sich nun zunächst um den wahren Begriff der Substanz. „Zu dessen richtigem Verständniß trägt der Begriff der Kraft (virtus; la force), für dessen Auseinandersetzung ich eine eigene Wissenschaft, die Dynamik, bestimmt habe, das Meiste bei; denn die thätige Kraft unterscheidet sich von dem bloßen Vermögen (potentia) der Schulphilosophie dadurch, daß das thätige Vermögen der Scholastiker oder die Fähigkeit (facultas) nichts Anderes ist als die eigenthümliche Möglichkeit (possibilitas) zu handeln, die jedoch, um in wirkliche Handlung (actio) überzugehen, einer Erregung, eines Antriebs von andersher bedarf. Die thätige Kraft dagegen enthält irgend etwas Wirkliches (action), Entelechie, und ist das Mittlere zwischen der bloßen Fähigkeit zu handeln und der Handlung selbst, d. h. sie ist ein Streben (conatus); dieses wird durch sich selbst zu der wirklichen Thätigkeit getrieben und bedarf keiner besonderen Hilfe, sondern der bloßen Entfernung der Hindernisse. Dieß läßt sich durch das Gleichniß einer schweren Last, welche den sie haltenden Strick anspannt oder durch das Beispiel eines angezogenen Bogens erläutern. Denn obschon die Schwere ebenso gut wie die elastische Kraft sich mechanisch erklären lassen, und aus der Bewegung des Aethers auch erklärt werden, so liegt doch der letzte Grund der Bewegung in der Materie, und ist diejenige Kraft, welche ihr bei der Schöpfung ein-

*) Lettre à Mr. Arnauld. Erdm. S. 107.

**) Lettre pour soutenir ce qu'il-y-a de lui dans le journal des savans du 18 Juin 1691. Erdm. S. 114.

geprägt worden, und in jedem Körper enthalten ist; die aber durch den Widerstreit der Körper selbst unter einander verschiedenartig in der Natur begrenzt und beschränkt wird. Und diese thätige Kraft, behaupte ich, wohnt jeder Substanz inne, und beständig entsteht durch sie irgend eine Handlung; daher kann die körperliche Substanz so wenig als die geistige jemals thätig zu sein aufhören." *) Nimmt man diese Erörterung mit der Definition der Substanz zusammen, welche Leibnitz noch 1714 aussprach: „Substanz ist ein der Thätigkeit fähiges Wesen," **) so stellt sich der Begriff des Wesens, das bei Leibnitz von 1686 an bald unter dem Namen „primitive Kraft," bald „substantielle Form," bald „formeller Form," bald auch blos mit Aristoteles als Entelechie erscheint, deutlich genug heraus. Er überzeugte sich vollkommen, „daß es unmöglich sei, das Princip wahrer Einheit in der Materie allein, d. h. in demjenigen zu finden, was durchaus passiv ist, weil das Alles nur eine Summe oder eine Anhäufung von Theilen in's Unendliche ist." Um daher diese wahre Einheit zu finden, sah er sich gezwungen, zu „formellen Atomen seine Zuflucht zu nehmen, weil ein materielles Wesen nicht zugleich materiell und vollkommen untheilbar, oder mit wahrhafter Einheit begabt sein kann. Gäbe es keine solchen substantiellen Einheiten, so gäbe es in der Masse überhaupt weder etwas Reelles, noch etwas Substantielles." ***)

Der Begriff der Substanz, so wie er hier genommen wird, hat noch eine so weite Bedeutung, daß er sowohl körperliche als geistige, zusammengesetzte und einfache Wesen umfaßt. Denn wie in der oben angeführten Stelle, so sagt er anderwärts †) ausdrücklich: „die Substanz ist einfach oder zusammengesetzt;" die einfache ist jene, welche keine Theile besitzt, die zusammengesetzte ist eine Anhäufung von einfachen." Aber er fügt sogleich bei: „Wahrhaft sind nur die Atome der Substanz nach, d. i. die reellen und absolut theillosen Einheiten als Quellen der Thätigkeit, als erste Anfänge der Zusammensetzung der Dinge und als letzte Elemente der Analyse (körperlicher) Substanzen. Man könnte sie, fährt er, die Natur dieser wahren theillosen Substan-

*) De princ. philos. emend. et de notione substantiae. Erdm. S. 121.
**) Princ. de la nat. et de la grace. §. 1. S. 714.
***) Nouv. syst. S. 124.
†) Princ. de la nat. et de la grace. §. 1.

zen charakterisirend, fort, metaphysische Puncte nennen; sie haben etwas Vitales an sich nebst einer Art von Perception. Ihre mathematischen Oerter dienen ihnen als Gesichtspuncte, von welchen aus sie das Universum anschauen. Körperliche Substanzen, wenn sie vollendet sind, machen mit allen ihren Bestandtheilen für uns nichts als einen physischen Punct aus; daher sind die physischen Puncte auch nur dem Scheine nach untheilbar; die mathematischen sind wohl exact, aber sie sind bloße Modalitäten; es sind daher ausschließlich die metaphysischen oder substantiellen Puncte (die Formen oder Realen), die zugleich wirklich und völlig einfach sind; und ohne sie würde es gar nichts Wirkliches geben, weil ohne wahrhafte Einheit keine Vielheit existiren kann." *)

Leibnitz daher nahm das Dasein von Körpern und wirklichen Dingen auf das Zeugniß der Erfahrung ohne weiters an, und begnügte sich zu zeigen, daß diese ausgedehnt, so wie sie der Augenschein darbietet, nicht existiren können, sondern andere wahrhaft seiende und zwar einfache unausgedehnte Wesen als Grundlage voraussetzen. Insoweit auf Cartesius' Principien fußend, daß er die Idee Gottes als des unbedingten Wesens für angeboren erklärte und in Folge dessen das Dasein der Welt und ihrer vollkommensten Einrichtung als nothwendige Folge seines Dasein erkannte, übersprang er die Zweifel des Skeptikers gegen das Dasein einer körperlichen Welt und beschäftigte sich einzig mit den nothwendigen realen Bedingungen einer solchen, wenn sie einmal vorhanden ist. Kein Zusammengesetztes ohne Einfaches, kein Ausgedehntes ohne Ausdehnungsloses! Da es also Ersteres gibt, denn es wird ja wahrgenommen, es wird ja erkannt; so muß es auch Letzteres geben, obgleich dieses nicht gesehen, nicht mit den Sinnen wahrgenommen wird, denn das Erstere wäre nicht möglich ohne das Letztere.

Diese ungefähre Schlußreihe, welche Leibnitz zur Annahme einfacher Substanzen als Grundlage alles Wirklichen bewog, scheint für den ersten Anblick derjenigen sehr ähnlich, welche auch Herbart anwendet, um von der Erscheinung dem unmittelbar durch die Sinne „Gegebenen" d. i. Empfundenen zu seinen letzten einfachen Voraussetzungen zu gelangen. Allein es zeigt sich, daß der Letztere nichts wei-

*) Syst. nouv. 11. S. 126.

ter, als die letzten Voraussetzungen im Auge hat, welche der denkende oder philosophirende Geist in Folge der von außen ihm gegebenen Nöthigung machen muß; der erstere dagegen die nicht erst objectivirten, sondern an sich realen Gründe des Erscheinenden selbst als eines Wirklichen aufsucht.

Denn, sagt Herbart, wie der Rauch auf die Flamme, so deutet der Schein auf das Sein*). Wo etwas erscheint, da muß auch etwas sein, denn wo nichts wäre, da könnte auch nichts erscheinen. „Wir suchen daher das Seiende, aber unsere ganze Hoffnung es zu finden hängt am Gegebenen (d. i. an dem durch die Sinne uns zugeführten Erfahrungsstoffe der Materie nach sowohl, als der Form nach, d. i. sowohl den einzelnen Empfindungen als ihrer Verbindung unter einander nach), denn außer diesem ist eben nichts gegeben. Dieses Gegebene besteht aber nicht blos, wie Kant wollte, in der Materie, d. i. in den bloßen Sinnesqualitäten, sondern es ist in gewissen Formen gegeben. Die Formen (Räumlichkeit, Zeitlichkeit und ihr Modus Bewegung, Geschwindigkeit, Gestalt u. s. w.) sind nicht willkürlich, sie werden uns im Gegentheile eben so gut von außen aufgedrungen, wie die Sinnesqualitäten selbst, keineswegs aber von uns erzeugt. Es steht nicht bei uns, eine Kugel viereckig zu sehen, so wenig als wir zu machen vermögen, daß wir eine Melodie, die wir von Anfang hören, statt dessen in umgekehrter Ordnung vernehmen."

In diesen Formen liegen die Antriebe zum metaphysischen Denken überhaupt. Der Antrieb entsteht aber nicht sowohl aus der Harmonie und Einstimmigkeit der Formen, die uns nach einem Grunde derselben forschen heißt, sondern vielmehr aus den Widersprüchen derselben. Das Widersprechende reizt zur Untersuchung, es nöthigt uns dazu, wenn es zugleich ein Aufgedrungenes, Unwiderstehliches ist, das gedacht werden muß, und doch nicht so gedacht werden kann, wie es gegeben wird.

Von dem Gegebenen, der Materie und der Form nach, müssen wir daher ausgehen, um zu dem wahrhaft Seienden zu gelangen. Daß etwas sein muß, schließen wir daraus, weil der entgegengesetzte Satz: „Nichts Ist" sich selbst aufhebt. Allein dasjenige, was uns zunächst gegeben wird, kann nicht das Seiende sein, denn es enthält eben

---

*) Allg. Metaph. I. S. 380.

jene Widersprüche in sich, d. h. es kann nicht so sein, wie es gegeben wird, weil Widersprechendes überhaupt nicht sein kann. Wir heben daher dessen Setzung auf, d. h. wir sagen: das Gegebene ist nicht so wie es zunächst gegeben wird, der Begriff des Seins tritt also eine Wanderung an, der Begriff der Realität flüchtet sich von dem zunächst Gegebenen zu einem hinter diesem Liegenden. Bei diesem stellen sich dieselben Fragen ein oder auch nicht. Im letzten Falle ist dieß selbst das wahrhaft Seiende; im ersten setzt sich die Wanderung des Seinsbegriffes fort. In beiden Fällen aber müssen wir zu einem Ende gelangen, weil der Satz: Es gebe gar kein Seiendes, sich, wie gesagt, selbst widerspricht. Sonach gelangen wir zuletzt zu Etwas, dessen Setzung unsererseits nicht mehr zurückgenommen wird, und dieses ist das wahrhaft Seiende.

Seiendes ist Etwas, welches ist; sein Begriff besteht daher aus zwei Begriffen, jenem des Seins und jenem des Was. Beide unterliegen besonderer Betrachtung.

Das Sein ist 1. eine Setzung und 2. eine nicht mehr zurückzunehmende Setzung. **A** als seiend setzen, heißt erklären, daß **A** sei und zugleich erklären, es solle mit diesem einfachen Setzen von **A** sein Bewenden haben*). Die Setzung ist niemals, unter keiner Bedingung zurückzunehmen, sie ist unbedingt und der Schlußsatz heißt sonach: „Das Sein ist die unbedingte Setzung."

Allein das Sein steht unmittelbar in Beziehung mit einem Was. „Gesetzt, es stände in keiner Beziehung, so dürfte man den Begriff schlechthin gebrauchen; demnach den Satz aussprechen: Das Sein Ist." Aber der Satz sündigt wider sich selbst. In dem: Ist liegt Sein als Prädicat, welches der Satz selbst verbietet. Da nun der Satz sich aufhebt, so folgt: Das Sein Ist nicht. Nemlich nicht selbst; sondern es gebührt ihm ein Was, das da sei. Dieses Was selbst aber bleibt unbestimmt, weil der Begriff des Seins blos das ausdrückt, es werde bei dem einfachen Setzen dieses Was sein Bewenden haben."

Logisch stellt sich dieser Begriff des Seins dar in den Urtheilen, welche ein Dasein, eine Existenz aussprechen von der Form: Es ist **A**. Hier steht die Stelle des Subjectes deutlich leer. Der reale Gegenstand (A) zeigt sich als Prädicat; dadurch ist angedeutet, daß er in

*) Hauptp. d. Metaph. §. 1. Allg. Metaph. §. 202—204.

die gewohnte Beschränkung jedes Prädicats auf sein Subject allerdings fallen würde, wenn ein Subject da wäre. Man soll also voraussetzen, es sei da gewesen, aber verschwunden; und zwar nicht schlechthin aufgehoben (wodurch das ganze Urtheil weggefallen wäre), sondern so, daß die Form des Urtheils unverändert bleibe. Also der Form nach ist selbst das Subject noch da, aber als eine leere Stelle. .... Das Prädicat dagegen steht an seiner Stelle als Prädicat nur deßwegen, weil gesagt werden soll, es sei Prädicat für kein Subject oder es sei nicht wirkliches Prädicat. Das „ist" in diesen Existentialsätzen hat daher eine ganz andere Bedeutung als die Copula „ist," nemlich eine existentiale. Die Copula zeigt an, daß ein Prädicat in Bezug auf sein Subject beschränkt gesetzt sei; jenes „ist" dagegen, das ohne Subject dasteht, „zeigt die beschränkte Setzung (das Prädicat) blos, um sie aufzuheben und für unstatthaft zu erklären" (weil kein Subject d. i. keine Ursache beschränkter Setzung vorhanden ist), somit das Prädicat unbeschränkt, unbedingt zu setzen*).

Und damit, fährt Herbart fort, vergleiche man die alte richtige Erklärung der Substanz, sie sei dasjenige, was nur Subject und nicht Prädicat sein könne. Denn offenbar drücke diese Definition den

*) Wenn wir nicht irren, so haben die Sätze: „Es gibt ein A" und „Es ist A" nicht, wenigstens bei weitem nicht immer, einerlei Bedeutung. In dem ersteren will man unserer Meinung nach nichts Anderes ausdrücken, als: Die Vorstellung des A (sei dieses nun ein Wirkliches oder nicht) habe irgend einen Gegenstand, welchen sie vorstellt, z. B. Es gibt schwarze Menschen, d. i. die Vorstellung schwarzer Menschen hat Gegenständlichkeit, es leben in der That schwarze Menschen auf der Erde. Der zweite der obengenannten Sätze dagegen spricht unseres Dafürhaltens so viel aus: „A ist seiend" oder „A hat Dasein." Dieser Satz besitzt alle logischen Bestandtheile, und es wäre in der That ungereimt anzunehmen, daß die Stelle des Subjectes durch allmäliges Verschwinden desselben leer geworden sei, und es sonach wahre Sätze gebe, welche gar kein Subject, d. h. keinen Gegenstand hätten, von dem sie sprechen. Wahr ist es aber, daß Sätze der letzteren Form eigens aufzustellen völlig unnütz wäre, weil sie rein analytischer Natur sind, und eigentlich folgenden Sinn haben: „Ein (wirkliches) A hat Wirklichkeit." Wäre daher jene Satzform für Herbart der einzige Grund gewesen, die Nicht-Prädicirbarkeit des Seins zu behaupten, so wäre dieser jetzt behoben; aber umgekehrt hat wohl die letztere Behauptung den Grund zu jener Auslegung gegeben.

Versuch aus, einen gewissen Begriff als Prädicat zu gebrauchen, welches jedoch unzulässig sei erfunden worden.

Sehen wir hier von Herbart selbst das Verhältniß seines Begriffes vom Sein zu demjenigen der älteren Metaphysik scharf genug bezeichnet, so darf man doch nicht außer Acht lassen, daß hier ein wesentliches Merkmal, welches derselbe in den Begriff des Seins einführte, verschwiegen worden. Nicht jedes Etwas schlechthin, welches nur Subject und nicht Prädicat sein kann, erklärte die alte Schule schon für Substanz, sondern sie forderte dazu eine innewohnende Kraft, eine solche, welche nicht mehr an einer anderen ist, wohl aber andere an sich zu haben vermag, eine Kraft, welche, um mit Wolff zu reden, im beständigen Wechsel als das Dauernde beharrt. Wir haben gesehen, wie Leibnitz' ganzer Begriff von der Substanz auf diesem Begriffe der thätigen Kraft, und zwar der als Einheit selbstständig für sich thätig seienden Kraft beruht. Wo kein Wirken, kein Thätigsein, da ist eben so wenig eine Substanz, als dort, wo ein solches stattfindet, bloße Materie vorhanden. „Die Fähigkeit (virtus) zu handeln," sagt Leibnitz*), „wohnt jeder Substanz inne, behaupte ich, und jederzeit bringt sie irgend eine Handlung hervor. Ihre Natur besteht in der Kraft ..... und deßhalb nenne ich sie primitive Kräfte, welche nicht nur die Wirklichkeit (l'acte) als Complement der bloßen Möglichkeit (possibilité) enthalten, sondern auch eine ursprüngliche Thätigkeit (activité originale)."

L'acte, die Wirklichkeit als Ergänzung der bloßen Möglichkeit eines Wesens, denn Alles was wirklich ist, muß auch möglich sein, und das reine „Sein," die absolute Setzung als Ergänzung des bloßen „Was" zum wahrhaft Seienden, treten hier als verwandte Begriffe neben einander auf. Wie dort dem wirklichen Wesen das mögliche, so wird hier dem absolut gesetzten Was das noch nicht gesetzte Was vorausgesetzt. Wie die Gottheit in Folge von Gründen, die in dem Möglichen selbst liegen — denn „die Existenz ist nichts als die Selbstforderung der Essenz," — d. i. um seiner Angemessenheit für den höchsten Weltzweck willen dieß oder jenes Mögliche hervorhebt, um es in ein Wirkliches zu verwandeln, Anderes nicht: so liegt in einigen der „Was" d. i. in ihrer Beschaffenheit der Grund, warum sie absolut gesetzt werden müssen, andere nicht.

*) De notione subst. S. 122.; Nouv. syst. §. 3.

Allein auch wenn Herbart nicht selbst so heftig gegen die Ansicht, welche die Wirklichkeit zur Möglichkeit »hinzuthun« wolle, wie man eine Realität auf die andere häuft, polemisirt hätte, wie er es gethan, so würde diese Analogie bald von selbst schwinden, sobald wir den Begriff absoluter Setzung, so wie den der thätigen Substanz schärfer ins Auge fassen. Denn fragen wir zuerst dort: Was wird gesetzt? und wie wird es gesetzt? hier: Was ist eigentlich thätig, und wie ist es thätig? so erhalten wir deutlich abweichende Antworten.

Gesetzt wird nach Herbart: eine Qualität und diese wird unbedingt gesetzt. Daher darf jene Qualität weder eine Negation, noch überhaupt eine Relation enthalten; diese nicht, weil sie dann nicht mehr unbedingt, sondern durch diese Beziehung bedingt sein würde; jene nicht, weil jede Negation nichts anderes als eine Relation (auf das Negirte) enthält. Die Qualität darf daher, um schlechthin gesetzt werden zu können, weder eine Negation, noch eine Relation, noch eine Größenbestimmung (eine Mehrheit, die wieder Theile voraussetzen würde) in sich fassen, weil alle diese der unbedingten Setzung widersprechen: sie muß schlechthin einfach sein.

Das Seiende ist demnach eine schlechthin gesetzte einfache Qualität.

Es ist nichts mehr und will nichts mehr sein als das einfache Vorausgesetzte, das Etwas, welches wir nicht umgehen können, um einen festen Anhaltspunct für die uns der Form und der Materie nach gegebene, aber unter den Händen sich ändernde, kommende und schwindende Erscheinungswelt zu haben. Es ist eben ein Etwas, wir wissen weder, welches seine Qualitäten sind, noch ob es überhaupt welche besitzt, denn es ist selbst nur eine Qualität. So unnatürlich es scheint, eine Qualität ohne Träger zu setzen, so gewiß soll es sein, daß das Seiende nichts anderes ist. Sein und Qualität werden nur im Denken getrennt, im Seienden sind sie untrennbar. Eine Qualität ohne absolute Setzung ist ein Nichtseiendes, ein Unding, eine Essenz ohne Existenz. Erst durch die Setzung und zwar durch die absolute, d. h. eine solche, die nicht wieder zurückgenommen werden kann, wird es zum Seienden.

Dieser Zusatz Herbarts erlaubt die Frage, ob denn das Sein eines Realen, dergleichen die Seienden doch sein sollen, in der That von dem Umstande abhange, daß irgend Jemand dieß Sein

fortwährend oder nicht fortwährend behaupte. Denn einen Gegenstand setzen, heißt doch offenbar, behaupten, daß dieser Gegenstand sei, und ihn so setzen, daß man diese Setzung niemals zurücknimmt, heißt fortwährend behaupten, daß dieser Gegenstand sei. Ist nun diese fortwährende Behauptung erforderlich oder genügt eine bestimmte Zeitdauer und welche? Man wird ohne Zweifel erwiedern, nicht auf die Zeit komme es hier an; überhaupt nicht auf das Urtheil eines vielleicht sehr irrig urtheilenden Wesens, sondern einzig und allein darauf, ob der Satz selbst: dieser Gegenstand sei, wahr oder falsch ist. Allein in diesem Falle ist der ganze Beisatz: eine Setzung, die man nicht zurücknimmt, bei der es sein Bewenden haben soll, völlig müßig, es könnte kurzweg heißen: Sein ist Setzen.

Dieß jedoch nur unter der Voraussetzung, daß Herbart das Wort Setzen in dem Sinne genommen habe, in welchem es dem Worte: Satz verwandt ist, und das Poniren, Affirmiren oder Behaupten irgend eines Satzes, z. B. desjenigen, daß „ein gewisses A sei" bedeutet. Denn hiebei läßt sich mit Grund fragen, ob das Sein eines gewissen Realen davon abhänge, daß Jemand das Urtheil „es sei" wirklich fällt, oder auch nur davon, daß eine Wahrheit, welche jenes Sein des A ausspricht, wirklich besteht, da doch vielmehr umgekehrt diese letztere nur dann eine Wahrheit heißen kann, wenn jener Gegenstand in der That ist, dessen Sein sie ausspricht. Ueberhaupt gibt es unserem Dafürhalten nach drei Auslegungsarten, welche das Sein als absolute Setzung gefaßt erfahren kann. Zwei derselben sind subjectiv, die dritte objectiv. Die erste ist diejenige, aus welcher der Einwand hervorgeht, Setzung als psychologische That setze immer ein Setzendes voraus, könne also um deßwillen in keinem Falle unbedingt heißen. Je gewisser wir sind, daß Herbart dieß selbst anerkannt habe, um desto weniger dürfen wir annehmen, daß er das „Sein" im Sinne einer solchen Setzung habe verstanden wissen wollen. Vielmehr besteht er darauf, daß diese Setzung nicht willkürlich, daß sie uns aufgedrungen sei durch das Seiende selbst. Dem entspricht die zweite Auslegungsart, welche das Sein als etwas dem Seienden unabhängig von dem Subjecte an und für sich Eigenes betrachtet, in welcher es ein „Gesetztsein" im passiven vielmehr als eine „Setzung" im activen Sinne bedeutet. Darauf scheint der Ausdruck „absolute Position" hinzudeuten, dessen Herbart sich bedient,

und welche dadurch, daß sie einigen Was zukommt, anderen nicht, den Unterschied des Seienden von dem blos Scheinenden begründet. Allein wenn dieß die richtige Auslegung, so ist die Spaltung des Was und des „Gesetztseins" offenbar. Das Letztere kommt sodann dem Ersteren zu, ungefähr eben so, wie das verpönte Complement der Wirklichkeit der bloßen Possibilität, oder wie der Essenz die Existenz, und es entsteht die Frage, warum gerade gewissen Qualitäten die absolute Position zukommt, anderen nicht, d. h. die Frage nach dem Grunde der absoluten Position oder mit anderen Worten, die absolute Position hört auf eine solche zu sein. Sonach bleibt nur die dritte Auslegungsart übrig, welche uns Herbart selbst durch die Vergleichung seines Seienden mit der Substanz der Baumgarten-schen Metaphysik nahe führt und in der das Seiende dasjenige Etwas bedeutet, welches nicht mehr Prädicat, d. h. nicht mehr an einem Anderen ist, sondern als Subject an und für sich besteht.

Allein auch abgesehen davon, daß es dem Wortlaute widerspricht, eine Qualität, d. i. eine Beschaffenheit, ein Prädicat, welche nur im Gegensatze zu einem Träger, zu Etwas, welches selbst nicht mehr Qualität ist, sondern diese an sich hat, etwas bedeutet, ohne einen solchen, also schlechthin zu setzen, weicht die Baumgarten'sche und damit auch die Wolff'sche und Leibnitz'sche Substanz von dem Seienden höchst bedeutend ab. Nicht überhaupt jedes Etwas, welches nicht mehr Prädicat ist, ist schon Substanz, sondern nur jenes Wirkliche, welches nicht mehr an einem Anderen, sondern für sich ist, verdient diesen Namen. Was nicht wirklich ist, kann auch nicht Substanz sein. Der Begriff des Wirklichen ist zwar ein weiterer als jener der Substanz, denn er begreift auch bloße Beschaffenheiten in sich, aber er umfaßt Alles, was überhaupt den Namen Substanz trägt. Darum behauptet Baumgarten, daß Etwas entweder nur als Bestimmung eines Anderen oder an sich und selbstständig vorhanden sein könne, und sieht in dem letzteren die vollkommene Erklärung der Substanz. Und für ein Wirkliches erklärte Wolff ausdrücklich dieselbe, als er sie ens subjectum perdurabile et modificabile nannte. Deßhalb ist der Erstere zwar kein Wechselbegriff des Letzteren, aber er macht doch einen unentbehrlichen Bestandtheil desselben aus.

Substanz heißt sonach dasjenige Wirkliche, welches nicht mehr

an einem anderen Wirklichen, d. i. welches keine Beschaffenheit ist. Substanz und Beschaffenheit erschöpfen den Umfang des Wirklichen. Jene ist das selbstständige, diese das unselbstständige an einem Anderen seiende Wirkliche. Dieser Begriff nun fehlt in Herbarts Seienden gänzlich, während er in dem Substanzbegriffe den Hauptbestandtheil bildet. Ihm (Herbart) ist das Sein ein reines „Sein," von dem jeder Gedanke des Wirkens, der Thätigkeit entfernt gehalten werden muß, eine absolute Setzung und nichts als eine Setzung, das einfache Geständniß, etwas müsse vorhanden sein, unabhängig von uns, gleichviel wie, eine letzte tragende und selbst nicht mehr getragene Qualität, zu welcher durch diese Setzung weder etwas hinzukommt, noch von ihr weggenommen wird. Das Sein der Substanz dagegen ist Wirklichkeit, Activität, ununterbrochenes, auf sich oder auf Anderes gerichtetes Handeln. Was nicht wirkt, das ist nicht, und was ist, das wirkt, und in dem Augenblick, wo es aufhören würde zu wirken, würde es auch aufhören zu sein. Daher ist das Sein der Substanz kein sogenanntes reines Sein, keine abstracte, todte, absolute Setzung, sondern lebendige thätige „Kraft," d. i. Grund von etwas in- oder außerhalb der Substanz befindlichen Wirklichem, und daher der Canon der alten Metaphysik seit Aristoteles bis Kant: Substanz ist Kraft.

Erst Kants berühmtes Thalerexempel hat diesen Begriff des Wirkens, der mit jenem des Seins von der Philosophie (mit Ausnahme der Eleaten) seit der ältesten Zeit her in Uebereinstimmung mit der täglichen Erfahrung als identisch angesehen wurde, in Verruf gebracht. In dem „einzig möglichen Beweisgrund für das Dasein Gottes" (1763) behauptete er, „daß der Begriff des Daseins niemals Prädicat, sondern immer nur Subject, sein könne, daß man uneigentlich spreche, diesem Dinge komme Dasein zu, statt zu sagen: Es gibt ein existirendes Ding (ein Wirkliches), dem diese oder jene Beschaffenheiten zukommen. Und in der Crit. d. r. V. erklärte er es für unmöglich, daß 100 wirkliche Thaler mehr seien als 100 mögliche, weil durch das „Wirklichsein" denselben keine Beschaffenheit weiter habe zuwachsen können. Seine Zweifel adoptirt Herbart und entwickelt seine Theorie der absoluten Setzung und der Existentialurtheile daraus, wie wir sie oben gegeben haben. Die Beilegung der Existenz als Complement der bloßen Possibilität eines Dinges dünkte

Beiden völlig sinnlos. Denn wie soll Etwas, welches, so lang es nur blos möglich ist, noch nicht wirklich ist, plötzlich dadurch wirklich werden, daß ihm die Existenz zukommt?

Man könnte den Satz umkehren und sagen: Nicht darum wird ein Ding wirklich, weil ihm die Beschaffenheit der Wirklichkeit zukommt, sondern diese kommt ihm zu, weil es wirklich ist. Denn das Ding richtet sich nicht nach dem Urtheile, sondern das Urtheil nach dem Dinge. Allein noch bliebe die Frage ungelöst, ob denn das Sein auch irgend einem Dinge als Beschaffenheit zugesprochen werden dürfe? Hier scheint nun eine Verwechslung zweier verwandter Begriffe den Grund zu der Verwicklung dargeboten zu haben. Sein-Wirklichkeit ist in der That eine Beschaffenheit, und wer dieß leugnet, der verwechselt die Wirklichkeit mit der Substanz. Wenn man unter der letzteren mit Leibnitz, Wolff, Baumgarten ein Wirkliches versteht, welches keine Beschaffenheit an einem anderen Wirklichen ist, so läßt sich auch von keinem Gegenstande das Abstractum von Substanz, etwa „Substantialität,“ prädiciren. Denn es liegt eben in dem Begriffe der Substanz, daß es eine solche Eigenschaft, wie man sie hier denkt, gar nicht gebe. Nicht ebenso verhält es sich unserer Meinung nach mit der Wirklichkeit. Diese ist in der That eine bloße Beschaffenheit, welche nicht nur Substanzen, sondern auch Beschaffenheiten, die ja selbst, weil an Wirklichem befindlich, etwas Wirkliches sind, zukommt. Der Grund, den Kant und Herbart anführen, daß die sogenannten Existentialsätze, in welchen dieses Beilegen des Seins als Beschaffenheit geschieht, eine ganz andere als die Wortbedeutung hätten, entspringt unserem Dafürhalten nach nur aus dem strengen Festhalten an dem Wortlaute der Copula „ist,“ welche doch dem Sinne nach im Grunde keine andere Bedeutung ausdrückt als „hat.“ Das Urtheil: „die Rose ist roth“ heißt eigentlich nichts anders als „die Rose hat Röthe.“ Und mit dieser allgemeinen Form aller Sätze: „A hat b“ stimmen die Existentialurtheile sehr gut überein, ohne daß man nöthig hätte, eine leere Subjectsstelle oder eine eigene Copula für die Existentialsätze anzunehmen. Der Satz „A ist“ verwandelt sich einfach in den folgenden: „A hat Dasein,“ und das Dasein wird so gut ein Prädicat, wie ein jeder andere Begriff, welches die dritte Stelle im Urtheile einnimmt. Daß wir aber Urtheile, in welchen der Seinsbegriff im Prädicate erscheint, wirklich

fällen, dafür sprechen als sehr auffallende Beispiele besonders jene Sätze, welche die Wirklichkeit irgend eines Gegenstandes leugnen. In dem Satze z. B. „der Teufel ist nicht," würde uns die Auslegungsart Herbarts sicher verlassen. Denn wo ist hier die leere Subjectsstelle, wo ist das Prädicat, wo kommt die Verneinung hin? Allein in unserem Sinne hat der Satz die Bedeutung: „Der Teufel hat kein Dasein," und besitzt alle logischen Bestandtheile. Kommt aber der Begriff bei verneinenden Existenzsätzen im Prädicate vor, müssen wir da nicht zugestehen, daß er auch bei den bejahenden im Prädicate erscheine? Dieß wird besonders offenbar bei jener Art von Existentialsätzen, deren Subject eine einfache Anschauung ist, d. i. eine einfache Vorstellung, die sich auf einen einzigen Gegenstand bezieht. Denn welche andere Stelle bleibt in dem Satze: Dieß (A) ist, d. h. hat Dasein, wo die Anschauung doch ohne Zweifel das Subject vertritt, für den Daseinsbegriff übrig, als jene des Prädicats? Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß oft und namentlich in der obenangeführten Stelle auch von Kant Sätze für Existentialsätze gehalten werden, die im Grunde ganz andere Bedeutungen haben. Der Satz: „Es gibt ein existirendes Ding" hat keineswegs den Begriff der Wirklichkeit zum Aussagetheile, sondern dieser erscheint vielmehr in der Subjectsvorstellung; denn käme er auch im Prädicate vor, so hätte der ganze Satz folgenden Sinn: Ein wirkliches (existirendes) Ding hat Wirklichkeit, ein zwar nicht falscher, aber doch unzweckmäßiger Satz, den wir eigentlich gar nicht im Sinne hatten, als wir die Worte: „Es gibt ein existirendes Ding, das diese und diese Beschaffenheiten hat," gebrauchten. Denn mit diesen wollen wir doch eigentlich nur sagen: „Der Begriff eines wirklichen Dinges, welches diese oder jene Beschaffenheiten besitzt, hat einen Gegenstand."

Herbarts Sein nun scheint im Grunde nichts Anderes als jene „Substantialität," mit dem einzigen Unterschiede, daß der Begriff eines Wirklichen aus seiner Erklärung der Substanz mit Unrecht, wie uns deucht, ausgeschlossen ist. Daraus fließt seine Behauptung, daß das Sein niemals Prädicat werden könne, während zugleich aus der Ausschließung des Begriffes der Wirklichkeit die später zu erweisende Unzugänglichkeit des Seienden für das Wirken folgt. Leibnitz' Sein dagegen, ungeachtet der Ausspruch: **existentia est complementum possibilitatis** unmöglich für eine Zerlegung dieses Begriffs gelten kann,

schließt das Wirken bereits in sich, wie sein Begriff der Substanz den eines Wirklichen. Während es daher einerseits das Substanzsein Herbarts umfaßt, ist es andererseits viel reicher als dieses, denn es eröffnet unmittelbar den Uebergang zum Wirken, zur Thätigkeit, ohne welche es gar nicht gedacht werden kann.

Bevor wir jedoch unmittelbar zu der Darstellung dieses zweiten ontologischen Hauptproblems, des wirklichen Geschehens, übergehen, welches sich an die Trennung des blos abstracten Substanzseins von concretem Wirklichsein anknüpft, mögen hier noch einige Bemerkungen über das Verhältniß dieser Seinsbegriffe zu den Naturwissenschaften ihren Platz finden. Diesen letzteren eine sichere Grundlage zu bieten, dasjenige, was uns die Erfahrung darbietet, durch apriorische Grundbegriffe zu läutern und zu stützen, das ist am Ende, wenn nicht der Zweck, doch eine Hauptanwendung aller Metaphysik. Der Naturforscher hat nur ein gewisses Gebiet, auf welchem er sich mit Hilfe einiger einmal geläufig gewordenen Begriffe, die genau genommen schon in die Metaphysik gehören, leicht und sicher bewegt; an der Grenze dieses Gebietes erkennt er eine dunkle Region an, in welche er sich nicht vermißt einzudringen, und welche er dem Metaphysiker überläßt, unter der Bedingung, nur dann dessen Theorien Glauben zu schenken, wenn sie auf dieselben Ergebnisse führen, welche ihm seinerseits die Erfahrung so anschaulich gemacht hat. Die zwei Hauptvoraussetzungen, von welchen der Physiker hiebei ausgeht, und welche er in jeder für ihn brauchbar sein sollenden Metaphysik wieder zu finden verlangt, ist erstens jene, daß etwas wirklich ist, welches den wechselnden Erscheinungen, die er beobachtet, als Einiges und Beharrliches zu Grunde liegt, und zweitens, daß dieses auch wirke, thätig und vermögend sei, solche Erscheinungen, wie er sie vor Augen hat und als Wirkungen nicht mehr beobachteter „Kräfte" betrachtet, hervorzubringen. Seiendes und Wirkendes zu beweisen sind die unumgänglichen Forderungen des Physikers an den Metaphysiker, und sie drängen sich ihm so unwiderstehlich auf, daß er, wo diese mangeln, es sogar selbst versucht, ein wenigstens hypothetisches metaphysisches Princip seiner Wissenschaft zu Grunde zu legen und auf seine Weise durch Beobachtungen und Gewißmachungen, daß es so sei, zu beweisen. Diese Rolle spielt die Annahme einfacher Stoffe und die Atomenlehre in der neueren Chemie, so wie die Moleculartheorie in der mathema-

tischen Physik. Beide sind Hypothesen, zu welchen die Naturerforschung gezwungen hat, weil sie, besonders die letztere, das bequemste Mittel darbot, dieselbe dem Calcül zu unterwerfen. Aber beide Annahmen sind durch nichts bewiesen, als durch die äußere Erfahrung, daß es sich eben so verhalte; die apriorischen Gründe, warum es sich so verhalten könne, ja warum es sich so verhalten müsse, sind einer anderen Wissenschaft vorbehalten geblieben.

Inwiefern beide Monadologien jenen Forderungen, wenigstens der ersten, Genüge zu thun suchten, haben wir im Vorstehenden gesehen. Die einfache Substanz sowohl als das einfache Reale sind ein wahrhaft Seiendes in dem, freilich verschiedenen Sinne des Wortes „Sein,“ dessen sich ihre Urheber bedienten. Herbarts Schule insbesondere ist der Meinung, durch den Begriff, welchen ihr Meister aufgestellt hat, völlig dasjenige zu bezeichnen, was die analytische Naturforschung sich unter demselben vorstellt. Diese nemlich soll darunter in der That nichts Anderes begreifen, als die bloße Setzung eines Einfachen, seiner Qualität nach Unbekannten, aber Beharrlichen, eines Solchen endlich, dessen ganzes Wesen darin besteht, selbst Qualität und zwar einfache Qualität zu sein. So sei ein Atom Sauerstoff nichts als die einfach gesetzte Qualität Sauerstoff, die als solche beharrlich und unveränderlich gedacht werden muß. Die Methode der analytischen Naturforschung, welche auf die philosophische Herbarts so vielen Einfluß gehabt hat, den wir späterhin näher ins Auge fassen werden, macht diese Vorstellung vom Seienden, insofern es ein von prüfenden Chemikern z. B. als das Letzte Vorausgesetztes, weiter nicht chemisch Zerlegbares, ein einfach Gesetztes sein soll, begreiflich. Allein ob dieser Begriff vom Seienden auch eben so fähig sei, der zweiten Hauptbedingung der Naturforschung, dem Wirkenden, zur Grundlage zu dienen, soll erst die nächste Untersuchung klar zu machen versuchen.

2. Das Geschehen.

Die Trennung des bloßen „Substanzseins“ von dem „Wirklichsein“ führt uns unmittelbar zu dem zweiten ontologischen Hauptproblem, dem „Geschehen.“ Von diesem liegt nichts in dem Begriff des bloßen Substanzseins, wohl aber in jenem des Wirklich- d. i. Wirkendseins. Mit dem bloßen Realen, der schlechthin gesetzten einfachen Qualität, ist noch keine Thätigkeit, kein Handeln dieses Realen ge-

setzt, wohl aber mit dem einfachen Wirklichen, das nicht mehr an einem anderen Wirklichen ist (Monade, Substanz, Entelechie), als einer der Thätigkeit fähigen und immerfort thätigen Kraft (force primitive). Die Letztere kann nur sein, insofern und so lang sie wirkt; das Erste ist ohne zu wirken, ja sein Sein besteht eben darin, ein reines d. h. von jeder Vermengung mit Handeln, Wirken, Thätigkeit und Kraft gesondertes Sein zu bleiben. Jenes ist daher an und für sich seiner Natur nach fähig, ein wirkliches Geschehen auf sich zu nehmen, in das Letztere muß ein Solches erst hineingelegt werden.

Wie unwiderstehlich die Erfahrung, so wie früher zur Annahme eines Seienden, so auch wieder zur Annahme eines „wirklichen Geschehens" treibt, das haben sowohl Leibnitz als Herbart auf das Dringendste gefühlt, und die Nothwendigkeit eingesehen, dem was wir ein äußeres Geschehen zwischen den wahrgenommenen Erfahrungsdingen nennen, ein Entsprechendes zwischen den wahrhaft seienden Dingen unterzuschieben. Der Erstere, in vollkommenster Ueberzeugung von der Unvermeidlichkeit desselben, bemühte sich, die Annahmen, welche seine Vorgänger darüber aufgestellt hatten, zu prüfen, und nach seinen Principien umzugestalten, auf welchem Wege er freilich zuletzt zu dem Ergebnisse kommen zu müssen glaubte, daß ein Theil dieses scheinbaren Geschehens wenigstens, nemlich jener, der durch transiente Kräfte erzeugt werden soll, durch solche nicht hervorgebracht werden könne, sondern alles Geschehen, alles wirkliche Verändern und Wechseln streng innerhalb der Grenzen des einfachen Wirklichen selbst bleibe. Der Letztere stellte den Satz auf: Es scheint etwas zu geschehen, also muß auch wahrhaft etwas geschehen; denn geschähe nichts wahrhaft, so könnte es auch nicht scheinen. Beide aber kommen darin überein, daß, was da wahrhaft geschehe, nur entweder in oder zwischen den wahrhaft seienden Wesen (seien es nun Monaden oder blos Reale) vor sich gehen könne. Um aber zu entscheiden, welche von beiden, ob Leibnitz' Monaden oder Herbarts Reale fähiger seien den Begriff eines wirklichen Geschehens auf sich zu nehmen, müssen wir zunächst diese beiden selbst einer näheren Betrachtung unterwerfen.

Ein jedes Geschehen ist nichts anderes als eine Veränderung, ein Qualitätswechsel, und ein jedes Geschehen, scheinbares oder wirkliches, muß daher auf dem Wechsel einer blos scheinbaren oder wirklichen

Beschaffenheit beruhen. Ein Wesen daher, an welchem ein Geschehen vor sich gehen soll, muß zunächst fähig sein, einen solchen Beschaffenheitswechsel an sich zu dulden. Weil aber jede Veränderung in einem Wesen nur auf dreifache Weise erfolgen kann, indem sie entweder eine äußere oder eine innere oder gar keine Ursache besitzt, so wird die Beantwortung der Frage, ob ein gewisses Wesen fähig sei, sowohl Veränderungen an sich zu erfahren, als selbst an Anderen hervorzubringen, von dem Umstande abhängen, ob es einem dieser drei Causalitätsverhältnisse untergeordnet zu werden vermag.

Die Monas oder die einfache Substanz streng in dem Sinne gefaßt, in welchem Leibnitz dieselbe in seinen letzten Lebensjahren, hauptsächlich in der Schrift, welche den Namen Monadologie führt, verstanden zu haben scheint, entspricht diesen beiden Forderungen*). Sie ist eine einfache Substanz, d. h. ein theilloses Wesen, der Thätigkeit nicht nur fähig, sondern unausgesetzt, und wie man dieß an der Seele sieht, die niemals, selbst im Schlafe und der Ohnmacht nicht, ohne Vorstellungen ist, auch in Zuständen noch thätig, wo weiter keine Thätigkeit an ihr wahrgenommen wird. Dieses beständig im Flusse befindliche Geschehen in ihr erzeugt sie selbst spontan aus ihrem Inneren heraus nach einem in ihr liegenden, alle zukünftigen Veränderungen im voraus vorgebildet in sich enthaltenden Veränderungs-

---

*) Hartenstein (de Leibnitii materiae notione commentatio. 1846) hat darauf aufmerksam gemacht, wie man in Leibnitz' Philosophie verschiedene Perioden unterscheiden müsse, da seine Begriffe, besonders jener von der Monade und von der Materie, eine häufige Umwandlung erfuhren. Die Erstere bedeutet bald eine wahre substantielle Einheit und zugleich Einfachheit, bald jede Einheit überhaupt, auch die einer herrschenden Substanz mit ihrer beherrschten Materie. Ohne diesen schwankenden Sprachgebrauch zu leugnen, halten wir uns an dasjenige, was er selbst am Ende seiner Laufbahn für den reinsten und eigensten Inhalt und Ausdruck seiner individuellen Ansichten erklärte, an die „Monadologie:" Dans les autres (écrits) je m'accommode davantage au stile des Cartésiens; dans cette dernière pièce je tâche de m'exprimer d'une manière, qui puisse être entendue de ceux, qui ne sont pas encore trop accoutumés au stile des uns ou des autres. Lettre à Rém. de Montm. p. 704. Die Klage, daß wir kein vollkommen durchgearbeitetes System von Leibnitz in seiner eigenen Weise besitzen, erklärt sich dann von selbst, wie oben auch die mannigfach wechselnden Ausdrucksweisen früherer Schriften.

gesetze. Dieses Gesetz hat sich die Monade nicht selbst gegeben, aber eben so wenig ist es ihr von außen her gegeben worden, weil ihr überhaupt von außen nichts gegeben werden kann. Denn ungeachtet sie in beständiger Thätigkeit ist, und in dem Momente, wo sie aufhören würde zu wirken, auch aufhören würde zu sein, so bleibt doch all ihr Thun auf sie selbst, auf ihr Inneres beschränkt, kann sie nach außen hin weder etwas bewirken, noch von außen etwas empfangen, denn „sie hat keine Fenster, durch welche irgend etwas ein- oder auszutreten vermöchte.“ Dasjenige was durch die thätige Kraft der Monade verändert wird, ist nichts Anderes, als sie selbst; sie ist sich selbst Object ihrer Thätigkeit, und in diesem Sinne zugleich leidendes und thätiges Princip in einer Realität vereinigt. Sie wirkt daher auf sich selbst und sie leidet nur von sich selbst, sie ist ihre eigene Entelechie (thätiges Princip) und ihre eigene Materie (leidendes Princip); sie spaltet sich in zwei, und ist doch eins; getheilt und theillos; denn diese Diremtion in Thätiges und Leidendes erfolgt nur dem Begriffe, nicht der Sache nach; sie ist in beiden Fällen die Nemliche, nur von verschiedener Seite betrachtet. Sie bedarf daher, um thätig zu sein, weder eines Antriebs von außen, noch eines Stoffes, sei es ein einfaches Wesen oder eine form- und gestaltlose Materie, auf welche sie einwirken soll; denn sie kann überhaupt auf nichts als auf sich selbst wirken. Inwiefern sie blos als thätiges Princip betrachtet wird, heißt sie Entelechie; inwiefern sie blos als leidendes ins Auge gefaßt wird, materia prima; inwiefern sie als das was sie ist, als Wirkliches, als metaphysischer Punct und Element des Wirklichen angesehen wird, materia secunda. Weil aber keine Monas äußerlich zu wirken vermag, so vermag sie auch nichts von außen zu empfangen, denn von wem sollte sie eine Einwirkung erfahren? Dieß müßte entweder von Monaden oder von einer Materie geschehen; aber Monaden wirken nicht außer sich, und Materie, wenn es auch solche gäbe, wirkt überhaupt gar nicht, und was in ihr wirkt, sind nur Monaden *).

Das Wirken der Monas ist daher zwar nur ein innerliches, auf sich selbst beschränktes, aber doch ein Wirken, ein wahres wirkliches Thun und Handeln, dessen Erzeugnisse gleichfalls wirkliche Zustände und Beschaffenheiten in der Monas sind. Diese Zustände in ihr folgen

*) Monad. §. 1—12.

so auf einander, daß der Eine Ursache des Andern und die Monas selbst die Urheberin Aller ist, denn sie werden nicht blos in ihr, sondern durch sie ihrem innewohnenden Veränderungsprincipe gemäß erzeugt. Die Gegenwart der Monas ist daher die Mutter ihrer Zukunft und eine vollkommenere Intelligenz als die menschliche würde aus den vorhergegangenen Zuständen der Monas auf alle ihre nachfolgenden mit der größten Sicherheit schließen können. Ungeachtet ihrer Determinirung durch das innewohnende Veränderungsgesetz ist doch jede Veränderung der Monas ihre selbsteigene That, wozu sie ihrer Natur nach durch eine andere ihr Aeußere weder gestoßen noch gezwungen noch überhaupt wie des Cartesius Substanz veranlaßt werden kann.

Daß diese Ansicht das von der Erfahrung nicht minder lebhaft als das Wirken überhaupt geforderte transiente Wirken unmöglich macht, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, so wie daß Leibnitz diesem Mangel durch Einführung seiner Hypothese der prästabilirten Harmonie eben so sehr zu Hilfe zu kommen suchte, wie es de la Forge mit der göttlichen Assistenz, Arnauld Geulincs und Nicole Malebranche durch den Occasionalismus bei dem Cartesianischen Systeme versucht hatten. Die prästabilirte Harmonie sollte nichts Geringeres leisten als das transiente Wirken völlig entbehrlich zu machen, ohne daß dadurch den gewöhnlichen Erscheinungen und noch mehr der regelmäßigen Wirksamkeit der Gottheit in der Welt der mindeste Abbruch gethan werde, ja damit die letztere noch einleuchtender und anschaulicher in den Vordergrund trete. Das Mittel dazu boten jene in die Substanzen von der Gottheit hineingepflanzten Veränderungsprincipe. Diese sind von derselben, jedes mit Rücksicht auf alle übrigen, so gewählt, daß alle nach ihnen jemals zu gleicher Zeit in allen Monaden zusammengenommen eintretenden Veränderungen und Zustände in Ewigkeit unter einander übereinstimmen müssen. Sie selbst mit den ihnen formaliter inhärirenden Veränderungen bilden daher gleichsam einen mundus idealis, dessen Abdruck und Realisirung der mundus realis, die wirkliche Welt mit ihren in jedem Momente stattfindenden Zuständen und Veränderungen ist. Durch die zweckmäßige Wahl und Erschaffung gerade dieses mundus realis aus den unendlich vielen überhaupt möglichen entsteht die beste Welt, welche die Gottheit mittels ihres vollkommensten Verstandes erkennen, mittels ihres vollkommensten Willens wählen und

mittels ihrer höchsten Macht ins Werk setzen konnte und mußte. Der Zweck und Ursprung dieser besten Welt ist die Choix du Meilleur, die Wahl des Besten, und die Folge dieser vorausbestimmten Harmonie unter den jeweiligen Zuständen der Wesen ist, daß Alles so geht „als ob die Seelen auf die Körper (Aggregate von Monaden) und diese auf jene wirkten,“ während in Wahrheit Keines von Beiden auf das Andere wirkt, sondern jedes für sich seinem eigenen Gesetze folgt.

Trotz des hohen Werthes, welchen Leibnitz auf diese Hypothese legte, sind ihre Blößen schon frühzeitig durch Bayle, Canz und Andere aufgedeckt worden. Der Erstere bemerkte treffend *), daß, wenn überhaupt die Monas nur ihrem eigenen Veränderungsgesetze ohne Rücksicht auf Andere zu folgen habe, dieß auch dann geschehen müßte, wenn außer dieser einzigen Monas und der Gottheit gar kein wirkliches Wesen vorhanden wäre, wodurch der vollkommenste Idealismus gesetzt wäre. Leibnitz erwiederte zwar darauf, daß ein solcher Fall unmöglich sei, weil sobald die Gottheit vorausgesetzt werde, mit ihr nothwendig das Dasein der Welt, also aller übrigen Substanzen außer dieser einen Monas gesetzt sei. Allein was würde er wohl dem mit dem obigen sehr verwandten Einwand entgegengesetzt haben, daß wenn die Monas gar nichts von außen empfange, sie auch von einer solchen stattfindenden Harmonie nichts wissen könne, und das Vorhandensein oder das Nichtvorhandensein derselben daher für die Monas ganz gleichgiltig sei? Ohne Zweifel würde er geantwortet haben, daß sie das Dasein dieser Harmonie aus dem Dasein der Gottheit schließen dürfe; dieses letztere selbst aber wie bei Cartesius unmittelbar durch eine angeborne Idee gegeben sei **). Man mag dieß Letztere gelten lassen oder nicht, so muß es als ein auffallender Zirkel erscheinen, wenn Leibnitz einerseits ***) die prästabilirte Harmonie als den stärksten Beweis für Gottes Dasein anführt und umgekehrt ihr eigenes Vorhandensein nur aus jenem der Gottheit zu erweisen vermag. Bei der eben so schwierigen Frage, wie denn das Obige Alles zugestanden, die Gottheit, als Urmonas, die prästabilirte Harmonie in den übrigen Monaden habe nur einrichten können, ohne selbst die

*) Dictionn. hist. crit. edit. I. tom II. pars II. S. 965.

**) Nouv. ess. C. IV. ch. X. p. 373.

***) Nouv. syst. S. 128.

Bestimmung jeder Monas, nichts nach außen hin zu bewirken, zu überschreiten, merkte Canz*) sehr richtig an: warum, wenn der Urmonas die Kraft nach außen zu wirken in unbeschränktestem Maße zugestanden wird — denn ohne dieß wäre weder das Dasein der Welt nach ihrer Harmonie denkbar — den übrigen unvollkommnern, aber doch der Unendlichen ähnlichen Monaden dieselbe Kraft nicht wenigstens in geringerem Grade beigelegt werden soll? Die Wahrheit ist, daß dadurch das Gewicht des stärksten Grundes, welchen Leibnitz für das Nichtstattfinden transienter Wirksamkeit anführt, die absolute Unmöglichkeit derselben, geschwächt und die Aussicht offen erhalten würde, auf einem anderen als den drei von Leibnitz beliebten Wegen des physischen Einflusses, des Occasionalismus und der prästabilirten Harmonie zu demjenigen Ziele zu gelangen, welches der Erfahrung allein genügen kann, d. h. zu einer thatsächlichen Wirkung einer Monade auf alle anderen und umgekehrt. Diese Aussicht ist um so wahrscheinlicher, als alle bezüglichen Stellen**) zeigen, daß Leibnitz den physischen Einfluß nur in jenem rohen materiellen Sinne aufgefaßt habe, in welchem er in einem Systeme einfacher Wesen ganz und gar nicht denkbar ist. Wie Aristoteles***) und Descartes dachte auch er sich denselben in der That als einen Uebergang materieller Theilchen aus einem in das andere Wesen, wovon bei einfachen, gar keine Theile, weder materielle noch immaterielle, besitzenden Wesen, wie sich von selbst versteht, keine Rede sein darf. Allein damit war noch nicht bewiesen, daß der physische Einfluß niemals anders gedacht werden könne, sonst müßte auch der fortdauernde Einfluß der Gottheit auf die Monaden von derselben Art sein, was gewiß Niemand weniger als Leibnitz selbst zugeben würde.

Versagen uns also Gründe der Art selbst die Hoffnung nicht, eine wirkliche transiente Wirksamkeit zwischen den Monaden auf irgend eine Weise zuläßig zu finden †), so haben wir doch für's Erste wenig-

---

*) Institutions Leibnitzienne (par l'Abbé Sigorgne). Lyon 1768.

**) Eclaircissement II. und III. à Mr. Foucher. S. 134.

***) Metaph. ed. Schwegler lib. VII. c. 8.

†) Ausgeführt ist diese in des Verfassers Schrift: Leibnitz' Monadologie. Deutsch mit einer Abhandlung über Leibnitz' und Herbarts Theorien des wirklichen Geschehens. Wien, 1847.

stens ein Wirken, eine wahre Thätigkeit, obwohl nur eine immanente, an den Kreis des eigenen Ich's gebundene in den Monaden, ein Thun ohne anderen Gegenstand als das Thuende selbst, und ein Leiden ohne anderes Thätige, als jenes, das zugleich das Leidende ist. Diese Theorie erklärt zwar keinen Sensualismus, aber sie vermag wenigstens die Basis eines vollkommenen Idealismus zu liefern. Ein wirkliches Object ist uns gewiß: unser eigenes Ich und seine Vorstellungen und Zustände. Und diese sind zugleich metaphysisch möglich, weil unsere Seele eine Monas und jede Monas wirklich seiend und zugleich unaufhörlich thätig ist, während die durch ihre Thätigkeit in ihr selbst erzeugten Zustände nicht nur wirklich, sondern insgesammt Vorstellungen (perceptions) sind, denn diese letzteren sind sogar das Einzige, was im Innern einer Monade vor sich gehen kann *).

Auf diese Weise ist wenigstens das Minimum geleistet, was eine Metaphysik bieten muß, um nur überhaupt selbst begreiflich zu werden: es ist der Begriff des Seins auf eine Weise gefaßt, welche uns das Dasein unseres eigenen individuellen Ichs und seiner inneren Zustände als Wirklichkeiten denkbar macht. Denn eine Ansicht vom Sein, welche dasselbe allen inneren wirklichen Zuständen und Veränderungen, mit Einem Wort allem Geschehen als unzugänglich darstellt, muß schon um deßwillen zweifelhaft erscheinen, weil dadurch das eigene individuelle Denken, durch welches ja die Metaphysik selbst als Gedankeninbegriff erzeugt werden soll, als unmöglich aufgehoben und somit jede Metaphysik aufhören würde. Was wären auch dann noch unsere Gedanken, wenn ein Seiendes, dergleichen die Seele sein soll, seiner Natur nach keinerlei innere Zustände zuließe? Es würde dem unmittelbarsten Urtheil: daß wir Gedanken, wirkliche Veränderungen in unserer Seele erfahren, widersprechen; der Metaphysik würde das Denken, der Boden, auf dem sie wie jedes Gedankensystem allein ruhen kann, unter den Füßen hinweggezogen werden.

Und dennoch behauptet Herbart: Das Seiende ist nicht dasjenige, welches ein Geschehen auf sich nehmen kann, denn Sein und Geschehen sind durchaus incommensurabel. Was da ist, kann nicht zugleich etwas an sich geschehen lassen, denn Geschehen ist ein Quali-

*) Monadol. §. 17.

tätswechsel, und das Seiende ist nichts als eine streng einfache Qualität. Es würde aber aufhören dasselbe Seiende zu bleiben, wenn diese seine einzige Qualität, sein Was, sich plötzlich ändern und ein Anderes, von diesem Verschiedenes, an dessen Stelle treten möchte.

Unmöglich können wir bei Herbart, dessen Psychologie den vorzüglichsten Stolz seiner Schule ausmacht, voraussetzen, daß er durch diese seine metaphysische Ueberzeugung die Wirklichkeit und Zulässigkeit der inneren Zustände in der Seele, als einem einfachen Seienden, welche wir: Vorstellungen nennen, habe bestreiten oder gar völlig aufheben wollen. Vielmehr erklärte er selbst die Vorgänge in der Seele für ein reales Beispiel von demjenigen, was er theils durch die Erfahrung, theils durch seine Ansicht vom Sein und dem Seienden gezwungen, als wirkliches Geschehen dem reinen Sein gegenübergestellt will. Denn gerade auf das Zeugniß der äußeren Erfahrung drängt sich der Begriff des wirklichen Geschehens mit größter Lebhaftigkeit auf. Etwas muß wahrhaft geschehen, denn Vieles geschieht scheinbar. Es gilt um jeden Preis, ein Geschehen aufzufinden, ohne doch der einfachen Qualität des Seienden Abbruch zu thun. Denn diese ist unantastbar. Jede Aenderung an ihr könnte nur gänzlich oder theilweise vor sich gehen. Zum Letzteren mangeln ihr die Theile; im ersten Falle änderte sich das ganze Was des Seienden und damit das ganze Seiende selbst. Träte an die Stelle der gesetzten Qualität a die Qualität b und es sollte dasselbe Seiende bleiben, so wäre die Setzung des b durch die aufgehobene Setzung des a bedingt, und die Setzung dürfte hinfort nicht mehr schlechthinnig heißen. Die Qualität darf daher nicht verletzt werden, das ist gewiß; Etwas muß gleichwohl wahrhaft geschehen, das ist gewisser. Wohin also nun mit dem wirklichen Geschehen? und woran das Geschehen? Nicht in und doch auch nicht außer den Realen; an was soll es denn außer diesen vorgehen? Nicht an der Qualität, dieß würde die Identität und Unbedingtheit der Setzung aufheben.

So wie Leibnitz physischen Einfluß, Occasionalismus und prästabilirte Harmonie für die drei einzig möglichen Hypothesen transienter Wirksamkeit erklärt, und nur die letzte mit dem Wesen seiner Monas verträglich findet, so weist Herbart im vorhinein jede der drei gewöhnlichen Vorstellungen der Causalität überhaupt, äußere und innere Ursachen, so wie das absolute Werden, als unanwendbar

auf das einfache Seiende nach. In Folge der ersten Vorstellungsart würde seiner Meinung nach eine endlose Reihe von Ursachen entstehen, indem jedesmal der Grund der Wirkung in einer Kraft, der Grund des Thätigwerdens dieser bis jetzt ruhenden Kraft wieder in einer Kraft gesucht werden müßte, bei welcher dieselbe Frage sich wiederholt *). Bei den sogenannten inneren Ursachen würde dieser Wider-

---

*) Dieser Beweis beruht auf der, wie uns scheint, unrichtigen Voraussetzung, daß Reihen, in welchen man von einem Gliede an, von Glied zu Glied fortschreitend niemals zu Ende kommt, deßhalb nicht in gewisse Grenzen eingeschlossen sein können. Offenbar findet dieß doch schon bei Reihen statt, die wie die Zahlenreihe 2, $1^1/_2$, $1^1/_4$, $1^1/_8$, $1^1/_{16}$ ... $1 \times \frac{1}{2n} + \ldots$ die ganze Zahl 1 zur Grenze haben, welcher ihre Glieder sich ins Unendliche nähern, ohne sie je zu erreichen. Allein sogar der Fall ist möglich, daß wir zum Endgliede gelangen, nachdem wir eine unendliche Menge von Bedingungen durchlaufen haben. Ereignet sich dieß doch bei jeder Bewegung durch die unendlich vielen Puncte der Geraden AB, ehe wir den Endpunct B erreichen. In jedem dieser unendlich vielen Puncte muß das Bewegliche sich befunden haben, ehe es zu dem Endpuncte gelangen konnte, sonst hätte es eben nicht die ganze Linie AB durchlaufen. Obgleich wir es also gar nicht in Abrede stellen, daß jede Veränderung von gegebener endlicher Größe (z. B. jede Zurücklegung einer gewissen Länge durch Bewegung) zu ihrem Zustandekommen des Durchgangs durch eine unendliche Menge geringerer Veränderungen (kleinerer Linien) bedürfe, so ergibt sich hieraus, beim Lichte besehen, doch gar kein haltbarer Einwurf wider die Möglichkeit solchen Zustandekommens, sobald nur vorausgesetzt wird, was wir nach richtigen Begriffen von Zeit und Veränderungskraft voraussetzen müssen, daß die Größe der Veränderung im zusammengesetzten Verhältniß mit der Größe der Zeit und der sie bewirkenden Kraft stehe. Nur bei richtigem Verständniß des vorstehenden Satzes läßt der bekannte Trugschluß **Achilles** der Eleaten eine Lösung zu. Wie fehlerhaft übrigens der Schluß von dem Umstande, daß wir zu Etwas nicht im Denken oder im Theilen oder auf sonst eine Weise gelangen, auf das Nichtvorhandensein desselben an sich sei, erkennt schon das (sonst so berüchtigte) Büchlein de tribus impostoribus (ed. Weller. Leipzig 1846. S. 1.) Non datur processus in infinitum? cur non? quia intellectus humanus in aliquo subsistere debet? quia solet? quia non potest sibi aliquid ultra suos fines imaginari? quasi vere sequatur: ego non capio infinitum, ergo non datur. Nur irrt die angeführte Stelle darin, daß sie beweisend, es sei fehlerhaft, das Unendliche zu leugnen, weil man es nicht auszuzählen oder zu messen vermag, zugleich anzunehmen scheint, das Unendliche könne keine Grenzen oder

spruch, der in der endlosen Reihe von Ursachen gelegen sein soll, sogar in ein einziges einfaches Wesen übertragen und dieses, da es doch Eins und einfach sein soll, unendlichemal in ein Thätiges und Leidendes gespalten werden müssen. Durch das absolute Werden endlich würde völlig unmöglich gemacht, anzugeben, welche Qualität eigentlich das wahre Was des Seienden ausmacht, denn in jedem Augenblick besäße dasselbe eine andere und jede hätte gleiches Recht *), für die wahre zu gelten.

Da sonach Herbart keine der drei angeführten Causalitätsformen für die Realen zulässig findet, sollte er folgerichtig das Urtheil fällen: Es gibt überhaupt gar keine Causalität. Allein der Widerspruch mit der Erfahrung, die uns ein Geschehen aufzwingt, ist zu mächtig. Er entschließt sich daher lieber eine ganz neue Art von Causalität aufzustellen, als diesen Gedanken fallen, oder dieselbe in einer der obigen Formen, die der Natur des Seienden widerstreiten sollen, statthaben zu lassen.

Leibnitz' Monaden sind undurchdringlich für einander, sie lassen nichts aus noch ein, sie füllen ihren Ort so vollkommen aus, daß dort, wo die Eine ist, auf keine Weise eine Zweite existiren kann. Daher schiebt sich bei jedem Anlaß transienter Wirksamkeit die Schwierigkeit ein, wie denn eigentlich eine Monade dort, wo sie nicht ist, nemlich in einer andern Monade zu wirken vermöchte; und diese Schwierigkeit, unüberwindlich so lang die Monaden gegen einander verschlossen bleiben, ist es, welche die prästabilirte Harmonie erzeugt hat. Herbarts Reale dagegen sind gar nicht undurchdringlich für einander, ja vielmehr auf das Vollkommenste durchdringlich; dort wo das Eine ist, kann, muß sogar ein Anderes oder selbst eine große Anzahl von ihnen sein, wenn eine Causalitätswirkung entstehen soll. Weil kein Reales wirken kann, wo es nicht ist, so müssen, wenn Reale auf einander wirken sollen, diese sämmtlich zusammen, d. i. an demselben Orte sein. Ohne das Zusammen ist keine Causalität möglich, mit demselben ist sie unmittelbar gegeben.

---

kein letztes Glied besitzen. Allein das Unbegrenzte und das Unendliche sind nicht einerlei. Zwar ist das Unbegrenzte immer ein Unendliches, keineswegs aber umgekehrt, das Unendliche als solches schon ein Unbegrenztes. Zum Beweise dient die oben angeführte Reihe.

*) Vgl. Hartenstein's Metaph. S. 81.

Die Frage, wie es möglich sei, daß Reale an demselben Orte seien und sich wechselseitig durchdringen, wird uns späterhin auf das kosmologische Gebiet des Raumes, der Zeit und der Materie hinüberführen. Zunächst betrachten wir das sogenannte wirkliche Geschehen selbst.

Wir haben schon gesehen, daß es 1. unter keines der drei als erschöpfend angenommenen Causalitätsverhältnisse gehört, und 2. daß es nicht auf die Qualitäten der Realen fallen darf. Es hat seinen Platz außerhalb der Letzteren, folglich auch außerhalb ihrer Qualitäten. Außer den Realen existirt aber nichts, wenigstens nichts wahrhaft.

Allein obwohl die Realen selbst isolirt, unveränderlich und einander unzugänglich sind, so lassen sie doch Beziehung und Vergleichung auf und unter einander zu. Ihre Qualitäten sind weder gleich noch gleichartig, sie sind im Gegentheile verschieden, ja sogar gegen einander im Gegensatze stehend. So lange dieser Gegensatz nur in den einfachen Qualitäten selbst bliebe, würde er uns allerdings nichts frommen, denn diese sind einerseits unerkannt und unerkennbar, anderseits streng einfach und der Aenderung so wie der Mannigfaltigkeit unfähig. Um daher diese letztere Eigenschaft hinein zu bringen, bedient sich Herbart eines neuen Kunstmittels, der zufälligen Ansichten.

Jedes Ding läßt sich unter verschieden gestaltete Begriffe fassen, je nachdem man es bald in Beziehung auf dieses, bald jenes andere Ding ins Auge faßt. Dieselbe Gerade kann bald als Seite eines Quadrats, bald als die eines Dreieckes, bald als Summe, bald als Differenz zweier anderer Seiten angesehen werden; dieß sind also die zufälligen Ansichten derselben. Auf dieselbe Weise lassen sich nach Herbart die einfachen Qualitäten der Realen bald unter diesen, bald jenen Begriff fassen, vorausgesetzt, daß dieser ein bloßer Wechselbegriff desjenigen ist, welcher genau die einfache Qualität des Realen und nichts weiter ausdrückt. Diese zufälligen Ansichten sind willkürlich, denn an dem wahren Seienden selbst wird durch sie nichts geändert, sie sind bloße Transformationen, welche den wahren Werth der Größe sich selbst gleich belassen. Daher dürfen diese zufälligen Ansichten auch wechseln, sich gegenseitig ganz oder theilweise aufheben u. s. w., ohne daß dadurch den Qualitäten der Realen selbst etwas widerfährt.

Die *zufälligen* Ansichten sind demnach das Veränderliche im Gegensatze zu dem Seienden, als dem Unveränderlichen. Wenn ein Wechsel stattfinden soll, so kann er nur in ihnen vor sich gehen, und die Mannigfaltigkeit desselben beruht auf der Vielartigkeit der Ersteren. Sie selbst richten sich als (wenn gleich überfüllte) Vorstellungen einfacher Qualitäten nach der Natur dieser Qualitäten. Stehen die letzteren im Gegensatze zu einander, so müssen auch in ihren zufälligen Ansichten Bestandtheile vorfindig sein, welche sich wie Ja und Nein verhalten, und zusammengefaßt sich wechselseitig ganz oder theilweise aufheben, wie entgegengesetzte Kräfte es thun. „Denn," heißt es *), „fassen wir zwei Wesen **A** und **B** zusammen, so ergeben ihre einfachen Qualitäten eine bloße Summe, aus denen eben so wenig etwas Wirkendes wird, als aus zwei einfachen Richtungen der Schwere oder des Gegendrucks einer schiefen Fläche. Aber ihre zufälligen Ansichten lassen sich betrachten als solche, die in einander greifen. Es sei **A** (einfache Qualität) $= \alpha + \beta + \gamma$ (zufällige Ansicht) und $\mathbf{B} = m + n - \gamma$. Diese Zerlegung ist so gewählt, daß sie andeutet, es verhalte sich irgend etwas in den Qualitäten wie Ja und Nein **). Was nun die Begriffe $\alpha + \beta + \gamma$ und

*) Metaph. II. S. 164.

**) Der Gegensatz zwischen den Qualitäten wird als factisch vorausgesetzt, so wie jener zwischen Farben und Tönen. So soll Roth dem Blau mehr entgegengesetzt sein als dem Violett, dem Gelben mehr als dem Orange, weil in dem Ersten und Dritten kein Roth enthalten ist, wie in dem Zweiten und Letzten. Schon *Aristoteles* bemerkt dieß und meint, dieß geschehe, weil wir überhaupt Dinge einander entgegengesetzt nennen, welche sich unter allen von dieser Art am meisten unterscheiden. Weiß und schwarz also würden entgegengesetzt heißen, weil sie unter allen Farben; süß und bitter, weil sie unter allen Empfindungen des Geschmacksinnes die größte Verschiedenheit von einander zeigen. Allein die große Verschiedenheit reicht wohl noch nicht aus, einen Gegensatz zu erzeugen. Die Wahrheit, daß Gott ist, und jene, daß zweimal zwei vier ausmacht, sind gewiß sehr verschieden, und doch keineswegs entgegengesetzt. Weiß und Schwarz endlich dürfte kaum aus dem obigen Grunde mehr von einander verschieden sein, als z. B. Blau und Gelb. Denn oft schwanken wir, ob wir etwas schwarz oder weiß, aber beinahe nie, ob wir etwas blau oder gelb nennen sollen. Dagegen findet die wechselseitige gänzliche oder theilweise Aufhebung in der That statt, wenn wir annehmen, daß diese Farben durch sich aufhebende, also entgegengesetzte Kräfte erzeugt sind. Das Weiße zum Schwarzen

$m + n - \gamma$ zusammen genommen ergeben, das liegt vor Augen. Das Entgegengesetzte hebt sich auf, es bleibt $\alpha + \beta + m + n$." Bisher sah man $\alpha + \beta + \gamma$ und $m + n - \gamma$ als bloße Begriffe, nicht als Ausdrücke der Qualitäten einfacher Seienden an. Was geschieht nun mit dem nach der Zusammenfassung Zurückgebliebenen? Drücken die $\alpha + \beta + m + n$ in dieser Gestalt das wirkliche Geschehen aus? „Die Theile oder besser die Glieder der zufälligen Ansichten wären dann wirkliche Theile der Wesen. Man könnte einige Theile da wegnehmen, andere würden zurückbleiben. Nun hat aber die einfache Qualität des Seienden gar keine Theile. Man kann folglich nur das Ganze wegnehmen, oder gar nichts. Sollten aber wohl ein Paar Wesen sich so verhalten können, daß sie sich ganz aufhöben? Dann wäre entweder das Eine positiv und das Andere das Negative dieser Position, folglich das Letztere gar kein Wesen (denn ein solches darf weder Negation noch Relation sein). Oder beide wären sogar nur gegenseitige Verneinung, folglich keines ursprünglich positiv, was von realen Wesen zu behaupten noch ungereimter wäre. Es ist also gewiß, daß sich die Wesen **A** und **B** weder zum Theile noch ganz aufheben." Sie bestehen daher, man darf sie vielleicht gar nicht zusammenfassen; man muß sie trennen und doch gebietet die Erfahrung sie zusammenzufassen. „Wir fassen sie daher zusammen, obgleich wir dieß als etwas den Wesen ganz Zufälliges betrachten, daß sie zusammen sind. Nun sollte sich ihr Entgegengesetztes aufheben. Aber es hebt sich nicht auf, denn es ist auf keine Weise für sich; nur in unauflöslicher Verbindung mit demjenigen, was nicht im Gegensatz begriffen ist, gehört es zu einem wahren Gegensatz der Qualitäten dieser Wesen. Sie bestehen in der Lage, worin sie sich befinden, gegen einander, ihr Zustand ist Widerstand."

„Wir können nun mit einem sinnlichen Gleichniß auch sagen, was sie thun. Nemlich sie drücken einander. Denn in der Sinnenwelt finden wir den Widerstand im Drucke, wo Keines nachgibt, obgleich Jedes sich bewegen sollte."

„Druck ist Ruhe; durch Gegensatz bestehen sie wider einander." „Allein jedes sinnliche Gleichniß ist hier gefährlich."

„Von Raumverhältnissen ist hier noch gar nicht die Rede, blos von

---

zugesetzt vermindert dasselbe um etwas; Blau und Gelb dagegen erzeugen in Verbindung eine neue Farbe.

einer Abänderung der Qualität, die jedes zwar von der anderen erleiden sollte, aber wogegen es sich erhält als das, was es ist. Störung sollte erfolgen, aber Selbsterhaltung hebt sie auf, daß sie nicht eintritt."

So Herbart. Störung, die nicht eintritt, weil sie nicht eintreten kann, ist das wirkliche Geschehen. Wozu bedarf es aber der Selbsterhaltung gegen etwas, was an sich unmöglich ist? Wird sich ein Sehender gegen eine Statue vertheidigen? Ist die Selbsterhaltung eine Kraft, eine Thätigkeit, welche das Reale ausübt, um den Widerstand und die Störung aufzuheben? Keineswegs, denn das Wesen, dessen Selbsterhaltung sie ist, vermag weder Kraft noch Trieb noch Tendenz noch sonst irgend etwas außer seiner eigenen Qualität an sich zu tragen. Die Selbsterhaltung ist nichts als „der innere Gegensatz in den Qualitäten je zweier Seienden, welchem beide zugleich widerstehen. Mit dem, was man gewöhnlich Kraft nennt, hat dieser Gegensatz keine Aehnlichkeit. Denn hier ist kein Angriff von einer Seite, kein Leidendes gegenüber einem Thätigen, nichts was darauf ausginge, Veränderungen hervorzubringen. Der Gegensatz ist zwischen Beiden, nicht aber in Einem von Beiden."

Allein so wie er ist, hat er auch keine Bedeutung für die Seienden. „Es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre, wenn das, was wir Geschehen nennen, sich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seins anmaßte. Sein und Geschehen sind völlig incommensurabel, passen eben so wenig in eine Summe zusammen, wie der Körper und seine Oberfläche, oder wie Fläche und Linien. Es gibt im Reiche des Seins keine Ereignisse, noch kann es ihrer geben; alle Triebe und Tendenzen, alle realen und idealen Thätigkeiten, alle Einbildungen und Rückbildungen, wodurch das Reale Formen annehmen soll, die es nicht hat, verrathen immer den am Sinnlichen festklebenden Geist, der sich noch nicht im metaphysischen Denken orientirt hat." *) Wer daher will, daß das wahre Geschehen mit dem „irrthümlich" sogenannten, d. i. mit demjenigen, welches die gemeine Erfahrung unter dem Namen „Wirken" kennt, irgend welche Analogie haben soll, der steht eben schon mitten im Gebiete des „Geschehens," ohne dazu berechtigt zu sein, und gar nicht einmal des ursprünglichen, sondern eines solchen, welches schon Modificationen empfängt, die auf den Unter-

*) Allg. Metaph. II. S. 173.

schied zwischen Geist und Materie hinweisen. Das Geschehen ist vielmehr ganz und gar nichts als Bestehen wider eine Negation, welche in den Verhältnissen der Qualitäten je zweier Wesen liegt, deren zufällige sich theilweise wie Ja und Nein verhaltende Ansichten verglichen werden. Die Mannigfaltigkeit dieses Geschehens gründet sich auf die Vielfältigkeit der zufälligen Ansichten. So bezeichnet zwischen $A = \alpha + \beta + \gamma$ und $B = m + n - \gamma$, γ das Verhältniß ihres Bestehens gegen einander, während zwischen A und $C = p - \beta + q$ dieses durch $\pm \beta$ ausgedrückt wird. A hätte daher sowohl in Bezug auf α, als auf β und γ gestört werden können; da es aber sich selbst erhält, so tritt gar kein Störung ein, sondern Selbsterhaltung, welche in dem einen Falle eine andere ist als in den übrigen. Da nun jedes Wesen eine unendliche Menge die einfache Qualität ausdrückender zufälliger Ansichten erträgt, und folglich unendlich vielen Vergleichungen zugänglich ist, so sind unendlich viele Störnngen, also auch unendlich viele Selbsterhaltungen möglich, deren jede einen eigenthümlichen Charakter nach der Eigenthümlichkeit des störenden Objects erhält. Allein diese Mannigfaltigkeit gilt nur im Gebiete des Geschehens, denn alle Mannigfaltigkeit, welche darin liegt, daß A sich entweder gegen B oder gegen C oder gegen D selbsterhält, verschwindet sogleich nebst dem Geschehen selbst, so wie man auf das Seiende, wie es an sich ist, zurückgeht. Denn in allen Fällen ist es A, welches erhält, und A, welches erhalten wird.

Dieß die Grundlage, auf welcher Herbart die ganze unendliche Mannigfaltigkeit des Werdens und Geschehens in der äußeren und inneren Erfahrungswelt aufbaut. In solchen Selbsterhaltungen bestehen alle äußeren physischen Veränderungen nicht minder, wie alle inneren psychischen Erscheinungen, und alle Bedenken gegen jene überhaupt treffen die Möglichkeit dieser, die Herbart doch weit entfernt ist zu leugnen. Einwände daher wie die zunächstfolgenden entspringen auf die natürlichste Weise: Es ist wahr, daß A erhalten wird, nicht aber daß es sich selbst erhält; denn zu dem letzteren bedarf es einer Thätigkeit, einer Kraft, die es nicht hat. Es müßte sich gegen Etwas erhalten; es gibt aber nichts, von dem es überhaupt angegriffen werden könnte. Denn eine Störung von Seite eines anderen Realen ist ein- für allemal an sich absolut unmöglich. Dieses Gesetz gilt allge-

mein, es vervielfältigt sich daher keineswegs durch Anwendung auf den einzelnen Fall, in dem eine Störung eintreten sollte. Ist dieß, woher dann doch noch eine Verschiedenheit der Selbsterhaltung gegen verschiedene stören wollende und Eins wie das Andere gleicherweise nicht stören könnende Wesen? Macht es denn einen Unterschied in der nichterfolgenden Störung, daß sie durch dieses oder jenes Reale nicht erfolgt? Wird das Unvermögen sich wehren zu können, für einen Gefesselten sich ändern, je nachdem sein Angreifer, gesetzt daß ein solcher vorhanden, stärker oder schwächer ist? — Sie alle fließen aus der fortwährend bei jedem unbefangenen Verstande herrschenden Voraussetzung: daß kein Geschehen ohne eine Thätigkeit, ein Handeln der Seienden gedacht werden könne.

Allein gerade dieß schließt Herbart völlig aus, sein Geschehen ist kein Handeln, kein Product irgend einer Kraft, es ist keine thätige, sondern es ist eine ruhende Causalität.

So wenig aus zwei Prämissen der Schlußsatz wird, wenn sie nicht als Prämissen zusammengefaßt werden, so wenig entsteht aus zwei oder mehreren Realen irgend ein Schein, wenn sie nicht in ein eigenthümliches Verhältniß gerathen, d. h. zusammen sind. Die unzusammengefaßten Prämissen und die nicht zusammen befindlichen Realen sind völlig isolirt und gegen einander gänzlich indifferent. Sobald aber die Prämissen zusammen gedacht werden, haben sie den Schlußsatz zur Folge; sobald die Realen zusammen sind, bringen sie Etwas hervor, was früher keines derselben für sich allein erzeugen konnte. Daher der Canon: Keine Substantialität ohne Causalität! Denn der Schein des Daseins einer Substanz, eines Einzelndinges könnte nicht entstehen ohne das Dasein mehrerer und gegen einander nicht mehr indifferenter, sondern zusammenseiender Realen. Allein wie diese Realen im Zusammen ein Grund des Scheines werden, darüber gibt es keine Erklärung. Weder mittels Transienz, noch mittels Immanenz, noch durch absolutes Werden, so viel haben wir wohl gesehen. Die Realen verhalten sich nicht wirksam, nicht handelnd gegen einander, sie ruhen und sind doch Ursache des Scheines, sie wirken nicht und bewirken doch etwas, ihre Causalität ist daher eine ruhende.

Daß eine solche Causalität jedem Sprachgebrauche zuwiderläuft, beweisen die augenscheinlichsten Beispiele. Kein Hammer, der nicht

schlägt, kein Schreiber, der nicht schreibt, werden je, jener einen Laut, dieser einen Brief zu Stande bringen. Daß man solche Dinge gleichwohl auch so lang sie nicht thätig sind die Ursache des Lautes oder des Briefes nennt, kommt daher, weil man im Sprechen oft die Theilursache von der vollständigen Ursache nicht genug unterscheidet. Allerdings gehört das Dasein des Gegenstandes, des Hammers z. B., als Bedingung zum Hervorbringen des Tons, aber dieser entsteht doch nicht früher, als bis jene Ursache auch wirkt, thätig wird, denn auch diese Thätigkeit, dieß Thun gehört zu der vollständigen Ursache der Wirkung. Daraus erklärt sich sodann der Sinn des Satzes, daß Ursache und Wirkung gleichzeitig seien, ohne Anstand. Die ganze Ursache ist gleichzeitig mit der Wirkung, denn Theilursachen können und müssen häufig schon lang vor Eintritt der Wirkung vorhanden sein. Vollständig ist die Ursache aber erst dann, wenn sie wirkt; dann ist aber auch schon die Wirkung gegenwärtig.

Von Herbart sollte man es am wenigsten erwarten, daß er diesen wichtigen Umstand außer Acht lassen werde, da er auf die Gleichzeitigkeit des vollständigen Grundes mit der Folge zuerst wieder aufmerksam gemacht hat. Allein diese Gleichzeitigkeit war bei ihm vielmehr eine Unzeitlichkeit, wie sie es bei einer ruhenden Causalität, wo das Merkmal der Zeit, die Veränderung, ausgeschlossen bleibt, nicht anders sein kann. Hiezu nun mochte allerdings die Ansicht seines Vorgängers Leibnitz von der idealen Causalität der Monaden den Anstoß gegeben haben. Während die ruhende Causalität jedoch bei Herbart die einzig zulässige ist, so beschränkt Leibnitz sie blos auf die transiente Wirksamkeit der Monaden. Weil von der Monas nichts ausgehen, noch in dieselbe von außen eintreten kann, und dennoch zwischen ihren inneren Zuständen jederzeit Harmonie herrschen soll, so muß in Folge der göttlichen Vorherbestimmung von Anfang der Schöpfung zwischen dem Veränderungsablaufe aller einzelnen Monaden der vollständigste Parallelismus herrschen. Von einer zur Zeit wirksamen Ursache in der einen und ihrer Wirkung in der anderen Monas in eigentlichem Sinne des Worts kann also überall nicht die Rede sein. Aber Leibnitz spricht ausdrücklich von Ursache und Wirkung an den Monaden*). Ursache an einer Monade heißt

*) Monad. §. 50.

dasjenige, welches deutlich erkannt als ein Solches erscheint, das, wenn es überhaupt möglich wäre, daß eine Monas auf die anderen wirke, an irgend einer anderen Monas einen an dieser gleichfalls deutlich erkannten Zustand, der sodann die Wirkung heißt, hervorbringen würde. Eine wie die Andere sind daher blos ideale Bestimmungen, die sogenannte Ursache eine blos potentielle. Es wird überhaupt nichts gewirkt zwischen und auf die Monaden unter einander; sondern die Uebereinstimmung der Zustände in den einzelnen Monaden, welche kraft der vorherbestimmten Harmonie ihrer individuellen Veränderungsprincipe in jedem Momente herrscht, veranlaßt den Beschauer dazu, den Zustand der einen Monas als Ursache, den correspondirenden der anderen als Wirkung anzusehen.

In gewissem Sinne ist sie es wohl auch, aber nur Grund a priori, nicht als wirkende Ursache. „Denn unter den einfachen Substanzen gibt es nichts als einen idealen Einfluß einer Monas auf die andere, der nur mittels Dazwischenkunft der Gottheit seine Wirkung hervorbringen kann, insofern als im Verstande Gottes eine Monas mit gutem Grunde verlangt, daß die Gottheit bei Anordnung aller übrigen Monaden seit Anfang der Dinge her Bedacht auf sie nehme. Denn da keine geschaffene Monade einen physischen Einfluß auf die andere ausübt, so gibt es nur dieß Mittel, eine doch von der anderen in Abhängigkeit kommen zu lassen." *) Handelnd, activ heißt daher eine Creatur insoweit, als dasjenige, was sich an ihr mit Deutlichkeit erkennen läßt, dazu dient, den Grund dessen anzugeben, was in einer anderen vorgeht; und leidend, passiv insofern, als der Grund von dem, was in ihr geschieht, sich an demjenigen findet, was an einer anderen Substanz mit Deutlichkeit wahrgenommen wird. Leicht begreift sich daraus, daß eine und dieselbe Substanz in diesem Sinne sowohl leidend als thätig zugleich, daß ihre „actions et passions" wechselseitig sein können. „Denn Gott, indem er zwei einfache Substanzen mit einander vergleicht, findet an jeder derselben Gründe, welche ihn bestimmen, die anderen ihr in gewissen Beziehungen anzupassen, woraus folgt, daß dasjenige, was in gewissem Betracht activ ist, in anderer Rücksicht passiv sein kann." **) Aber eben so offenbar ist

---

*) Monad. §. 51.

**) Monad. §. 52.

es auch, daß Activität und Passivität hier blos in uneigentlicher Bedeutung genommen und Activität im eigentlichen Sinne des Worts blos der Gottheit, welche in Folge der an den Monaden vorhandenen Gründe ihr Schaffen und Thätigsein einrichtet, beigelegt werden kann.

Wenn daher Herbart*) bemerkt, daß diese ideale Causalität der Monaden nicht mit Unrecht gleichfalls den Namen einer ruhenden führen dürfte, so ist dabei auf zwei wesentliche Verschiedenheiten aufmerksam zu machen. Erstens bezieht sich jene blos auf transiente, die seinige aber auf alle Einwirkungen überhaupt. Zweitens setzt jene, wenn gleich zwischen den endlichen Monaden allein zulässig, doch eine nicht blos ruhende, sondern in vollem Sinne des Worts thätige und active Kraft nach außen wenigstens in der unendlichen Monas voraus. Durch eine Inconsequenz gegen sich selbst nimmt endlich Leibnitz die Gottheit von dem Grundsatze aller Monaden, keine transiente Wirksamkeit zu besitzen, stillschweigend aus, sich bergend hinter den Mantel ihrer unendlichen und unbegreiflichen Allmacht, ohne Bedacht zu nehmen, daß dasjenige, was an sich und schlechterdings unmöglich ist, auch die Allmacht nicht möglich zu machen im Stande sein kann und wird. Außer dieser alle übrige Kraftwirkung nach außen ersetzenden Außenkraft der Gottheit geht nebstbei in jeder einzelnen Monas eine Fülle realer und wirklicher Zustände vor sich, die das Product ihrer selbsteigenen inneren Thätigkeit sind. Auch von einer solchen jedoch ist in dem einfachen Realen gleichfalls keine Spur zu finden, man müßte denn die „Selbsterhaltungen" für solche nehmen wollen.

Dagegen ist die Ansicht von Ursache und Wirkung, wie sie dort der idealen, hier der ruhenden Causalität zu Grunde liegt, eine verwandte. Leibnitz selbst nennt die ideale Ursache einer Veränderung, welche sich an der Monas findet, nur einen Grund a priori, um anzudeuten, daß sie sich von der wahren wirkenden Ursache unterscheidet. Sie selbst wirkt nicht die Veränderung an der andern Monas, sondern indem sie von der Gottheit gedacht, erkannt wird, ist sie der Grund, weßhalb die Letztere jene Veränderung an der anderen Monas wirkt. Da sie aber selbst aus dem inneren Veränderungsgesetze der

---

*) Metaph. II. S. 178.

Monas als dessen nothwendige Entwickelung erfolgt, so enthält schon dieses selbst den Grund, warum an jener andern Monas zu gewisser Zeit durch Gottes Wirksamkeit grade die obige Veränderung erfolgen muß. Jedes Veränderungsgesetz besteht nemlich mit Rücksicht auf alle übrigen Veränderungsgesetze der einzelnen Monaden; jedes ist Grund gewisser Bestimmungen an und zugleich Folge gewisser Bestimmtheiten in anderen Monaden. Zwischen den Veränderungsgesetzen der einzelnen einfachen Wesen herrscht daher ein Zusammenhang, in welchem Einige als Gründe, Andere als Folgen erscheinen, und dieses Gewebe von Gründen und Folgen in den Veränderungsgesetzen ist der oftgenannte mundus idealis.

Indem nun die Gottheit kraft ihres unendlichen Verstandes diese wechselseitige Verknüpfung der einzelnen individuellen Veränderungsgesetze unter einander erkennt, und sie den geschaffenen Monaden einpflanzt, erfolgt von nun an der Ablauf der Veränderungen in diesen so, wie er in jenem Nexus der Veränderungsgesetze vorgezeichnet ist.

Sobald in der Monas **A** die Veränderung a erfolgt, tritt zur selben Zeit in der **B** die Veränderung b ein, und dieß ist der Grund, weßhalb die Veränderung a als die Ursache, die Veränderung b als deren Wirkung angesehen wird. Sie ist es nicht in der Wahrheit, wohl aber verhält sich das Veränderungsgesetz in **A**, dessen Folge a ist, als bestimmender Grund zu dem Veränderungsgesetze in **B**, dessen Folge **b** ist. Ein eigenthümliches Causalitätsverhältniß findet sonach nicht zwischen den Monaden als wirklichen Wesen, sondern zwischen ihren Veränderungsgesetzen als bloßen Gesetzen statt. Gesetze aber als solche sind bloße Sätze, sind nichts Wirkliches; sie wirken daher auch nicht und ihr Causalitätsverhältniß unter einander hängt von keiner Thätigkeit ab. Wohl kann es thätige Wesen geben, die ihre Thätigkeit nach diesen Gesetzen einrichten, aber dem Gesetze als solchem, als bloßer Abstraction, schreibt Niemand weder Wirklichkeit noch Wirksamkeit zu. Wenn daher von einem ruhenden Causalitätsverhältniß im Gegensatze zu jenem welches wirkende Thätigkeit erfordert, überhaupt die Rede sein kann, so kann ein solches nur zwischen bloßen Sätzen stattfinden. Ein Satz kann Grund eines anderen Satzes sein, ein Gesetz Grund eines anderen Gesetzes, ohne daß jenes auf dieses thätig und real einzuwirken weder vermag noch nöthig hat.

Daß nun ein derartiges Causalitätsverhältniß kein anderes als dasjenige sein könne, welches die Logik längst aufgenommen hat, ist offenbar. Die Prämissen verhalten sich zum Schlußsatz als Gründe*), dieser zu ihnen als Folge, ohne daß weder jener noch dieser im realen Sinne des Worts thätig oder wirksam sind. Der Sprachgebrauch unterscheidet daher dieses Verhältniß von dem gewöhnlich sogenannten Causalitätsverhältnisse zwischen Ursache und Wirkung durch die Benennung: Grund und Folge. Bei jenem weiset schon das Wort Wirkung darauf hin, daß dasselbe nur zwischen wirklichen Dingen bestehe, das Letztere dagegen herrscht zwischen bloßen Sätzen und zwar keineswegs gedachten Sätzen, die als Gedanken selbst schon in die Reihe der (wenigstens accidentell) wirklichen Dinge gehören, sondern zwischen den Sätzen selbst, ohne Rücksicht darauf, ob sie wirklich gedacht werden oder nicht d. i. zwischen den objectiven Sätzen *an sich*.

Denken wir nemlich von irgend einem gedachten Satze alles dasjenige hinweg, was erstlich durch den Umstand, daß er gerade von dieser bestimmten Person mit diesem bestimmten Grade der Ueberzeugung und Lebhaftigkeit und endlich dadurch, daß er überhaupt von Jemand gedacht wird, zu demselben hinzugethan wird: so haben wir den Satz an sich, welcher den Stoff dieses Gedankens ausmacht. Ein solcher ist z. B. der Satz: Cajus ist ein Gelehrter, abgesehen davon, ob und von wem derselbe wirklich gedacht worden, blos als Stoff eines möglichen Gedankens allein betrachtet. Daß ein solcher aufhört etwas Wirkliches zu sein, wie es der z. B. von A, einem wirklichen Subjecte, gedachte Satz: Cajus ist ein G., ist, leuchtet ein, denn gerade dieses Gedachtwerden desselben von einem bestimmten oder überhaupt einem Wesen muß hinweggenommen werden. Es ist ein bloßer Satz, ein Etwas, ein nicht Wirkliches; aber dem ungeachtet kein bloßes Nichts, deshalb zwar noch immer fähig, Grund oder Folge irgend eines an-

*) Obwohl nicht immer. In einem Satzverhältnisse wie das folgende: „Das Thermometer steht heute niedriger als gestern, und es ist heute kälter als gestern," verhält sich der erste Satz zum letzten zwar wie die Prämisse zum Schlußsatze, aber keineswegs wie der Grund zu seiner Folge. Wäre dieß der Fall, so müßte das Sinken des Thermometers auch Ursache des Kälterwerdens sein, während umgekehrt dieses die Ursache von jenem ist. Jenes ist sonach wohl der Erkenntniß-, aber keineswegs der objective Erklärungsgrund des letzteren Urtheils.

deren Satzes, jedoch keineswegs Ursache oder Wirkung eines Wirklichen zu sein. Denn wer zweifelt z. B., daß, sobald außer dem obgenannten auch noch der Satz wahr ist: Sempronius ist ein Gelehrter, auch folgender wahr sein werde: Cajus und Sempronius sind Gelehrte? Gleichwohl ist der letztere seinen Bestandtheilen nach offenbar von jedem der beiden früheren für sich genommen verschieden. Die beiden ersten enthalten den Grund des dritten, und dieser ist ihre Folge, ohne daß jene etwas gethan haben, ohne daß dieser etwas gelitten hat. Die Causalität, welche jene beiden in Bezug auf den dritten ausüben, ist demnach eine ruhende, unthätige; eine, wenn man so will, ideale Causalität.

Daß aber diese „ruhende" Causalität sich auf nichts Anderes als auf die Wahrheit oder Falschheit der Sätze an sich beziehen kann, ist klar, denn keine andere Eigenschaft könnte sich an diesen ändern, nachdem Alles, was ihnen als wirklichen Gedanken zukommt, hinweggedacht werden muß. Jedoch braucht diese Wahrheit oder Falschheit weder von Jemanden erkannt, noch der Satz überhaupt gedacht zu werden, nach Leibnitz' eigenem Ausspruch: „Glaubst du, daß dieser Satz (der Kreis enthalte mehr Flächenraum als ein Viereck, das man in gleicher Zeit zu umgehen im Stande ist) wahr sein würde, auch wenn ihn Niemand dächte? Allerdings wäre er es, auch bevor Menschen es bemerkt oder Geometer bewiesen hätten*)." Wahrheit oder Falschheit eines Satzes ist daher völlig unabhängig von ihrem Gedacht- oder Erkanntwerden. Sie folgt entweder aus der Wahrheit anderer Sätze oder ist eine Grundwahrheit und dient sodann selbst wieder als Grund anderer Wahrheiten, ohne darum im mindesten eine Veränderung zu erfahren, oder gar eine Thätigkeit auszuüben. Dadurch entsteht ein Nexus zwischen den Wahrheiten in Bezug auf ihren Zusammenhang als Gründe und Folgen untereinander, der oft von der Ordnung, in welcher dieselben aus einander erkannt oder erschlossen werden, weit verschieden ist.

Daß Leibnitz' sogenanntem **mundus idealis** oder dem Reiche der ewigen, unter einander als Gründe und Folgen verknüpften Wahrheiten die Idee der objectiven Abfolge der Wahrheiten aus einander zu Grunde lag, ist wohl sehr wahrscheinlich, so auch, daß dieß Verhältniß von Grund und Folge, das zwischen bloßen Sätzen als nicht wirklichen

*) Dialog. de connex. inter res et verba. S. 76.

herrscht, ihm das Vorbild zu seiner raison a priori gegeben habe, welche er an den Monaden findet. Weil das Veränderungsgesetz der A, welches die Veränderung a erzeugt, sich als Grund zu dem Veränderungsgesetze der B verhält, nennt er a die Ursache der b, d. h.: weil der Satz, daß aus dem Veränderungsgesetze der A einmal die Veränderung a erfolgen wird, wahr ist, ist auch der Satz wahr: daß aus dem Veränderungsgesetze der B zur selben Zeit die Veränderung b erfolgen wird. Die Wahrheit des ersten Satzes soll der Grund sein der Wahrheit des letzteren. Allein das Verhältniß zwischen diesen Sätzen als Gründen und Folgen würde für die Monaden keine weitere Wirkung haben, wenn nicht die wirkende Ursache, die Gottheit selbst, in's Mittel träte. Diese schafft die Monaden, gibt ihnen Veränderungsgesetze, deren jedes durch alle übrigen bestimmt, nur solche Veränderungen geschehen lassen kann, wie sie dem apriorischen Grundverhältnisse zwischen den Gesetzen an sich selbst entsprechen. Auf diese Weise wird das bloße Abfolgeverhältniß zwischen Sätzen, richtiger Gesetzen, durch Dazwischenkunft eines activen Wesens, welches dasselbe erkennt und verwirklicht, die Veranlassung eines Causalitätszusammenhanges zwischen den Dingen, obgleich die alleinige wirkende Ursache die Gottheit und die alleinige »Wirkung« die wirklichen Zustände und Veränderungen im Innern der Realen sind.

Es ist freilich die Frage, ob eine consequente Beibehaltung seiner Principien dem Erfinder der Monadologie erlaubt haben würde, auch nur diesen mundus et influxus idealis anzunehmen. Unter der Voraussetzung nemlich, daß keine endliche Monade in eine andere einzuwirken vermag, müßte der Zustand, in welchem sich eine jede befindet, wohl für alle übrigen ganz gleichgiltig sein. Es ließe sich sonach nicht begreifen, warum der göttliche Verstand, der bei jener Verknüpfung und Realisirung jenes mundus idealis unmöglich etwas Anderes als die Erreichung des möglich größten Wohlseins seiner gesammten Geschöpfe im Auge haben kann, blos um deßwillen, weil eine gewisse Substanz A sich in dem Zeitpunct t in dem Zustande a befindet, es zuträglich finden sollte, daß eine gewisse andere Substanz B sich zu eben dieser, oder auch in einer anderen Zeit gerade in keinem anderen als in dem Zustande b befinde. Denn dieser Umstand könnte weder zur Erhöhung noch Verminderung des Wohlseins jenes Wesens

etwas beitragen. Der mundus idealis wäre daher nicht einmal auf diese Weise zu rechtfertigen.

Indeß dieß vorläufig bei Seite gesetzt, reicht das Vorstehende hin zu zeigen, daß der Begriff ruhender d. i. nicht wirkender „Ursachen" eine contradictio in adjectis ist und auf wirkliche Dinge gar keine Anwendung finden kann. Zwischen Sätzen an sich, die nichts Wirkliches sind, und bei welchen es sich nur um die Abfolge der Wahrheit oder Falschheit eines oder mehrerer von ihnen aus gewissen anderen handelt, herrscht zwar ein solcher, wie wir anschaulich gemacht zu haben glauben, allerdings. So wie jedoch von ursächlicher Verknüpfung wirklicher Dinge, Seiender oder auch blos wirklicher Zustände derselben z. B. Gedanken die Rede ist, reicht die von Leibnitz als allgemeingiltig gegebene Erklärung nicht mehr aus.

Wenn daher der moderne Monadismus ausdrücklich zu dem logischen Verhältniß zwischen Vordersätzen und Schlußsatz seine Zuflucht nimmt, um an ihnen ein Beispiel jenes „Zusammen" zu haben, welches als die einzige und genügende Bedingung des Causalitätsprocesses je zweier Seienden angesehen wird, so gilt auch von ihm, was wir oben über den Unterschied bloßer Abfolge zwischen Sätzen an sich und realer Ursächlichkeit zwischen wirklichen Wesen bemerken zu müssen glaubten. Die Wahrheit des Schlußsatzes wird abgeleitet aus der Wahrheit der Vordersätze, so daß sobald diese wahr sind, auch jener es sein muß; aber schon die Ableitung des letzteren aus jenen ersten durch ein dieselben wirklich denkendes Wesen ist eine Operation, welche einer realen Thätigkeit bedarf, weil sie nicht mehr zwischen den unwirklichen Sätzen an sich, dem bloßen Inhalt der Gedanken besteht, sondern zwischen wirklichen Gedanken vorgeht, und daher den Schlußsatz als wirklichen Gedanken aus wirklichen Gedanken erzeugt. Diese Erzeugung ist ein psychologischer Act, der den logischen Zusammenhang unter den Sätzen zu seiner Voraussetzung hat. Es ist keinem Wesen möglich, gedachte Urtheile aus gedachten Urtheilen zu erzeugen, wenn nicht zwischen dem Inhalte dieser Urtheile (den Sätzen an sich) ein innerer logischer Verband bestände; aber gar wohl ist es auf der anderen Seite möglich, daß zwischen gewissen Sätzen ein solcher statt hat, ohne je von einem denkenden Wesen gedacht oder erkannt zu werden. Denn das Denken, Urtheilen und Folgern im denkenden Wesen ist wohl abhängig von der Natur und dem inner-

lichen Zusammenhange des Inhalts dieses Denkens unter sich; nicht aber wird dieser letztere, der Stoff des Denkens, d. i. der Satz an sich und seine Wahrheit oder Falschheit, von dem für ihn äußerst zufälligen Umstande bestimmt, ob er gedacht, ob seine Wahrheit erkannt oder nicht erkannt wird. Der Stoff des Denkens ist gegen dasselbe autonom.

Die gewichtigen Stimmen, welche sich über Herbarts Theorie der Selbsterhaltungen ausgesprochen haben, z. B. Fichte d. J., haben meist den Umstand gerügt, daß in demselben — Verhältnisse rein logischer Natur auf die einfachen Wesen übertragen und für reale ausgegeben werden. „Wir haben," sagt Fichte*), „an der Theorie der Selbsterhaltungen eine Wechselwirkung, die schlechterdings nichts bewirkt, sondern Alles beim Alten läßt. Wir haben ein Verhältniß, das doch in Wahrheit kein Verhältniß ist, d. i. wir haben Etwas gedacht und doch eigentlich Nichts, und gerade hierin besteht die Lösung unserer Aufgabe." Diese Worte klingen hart, aber sie sind vollkommen wahr. Denn wir sollen nach Herbart auf das Gebot der Erscheinung die Dinge zusammenfassen, damit Störung entstehe; wir müssen sie aber auch wieder trennen, denn Störung kann gar nicht eintreten, „es ist daher von einer Abänderung der Qualität (zwischen den beiden einfachen Wesen) die Rede, die jedes zwar von dem anderen erleiden sollte, aber wogegen es sich erhält als das, was es ist. Störung sollte erfolgen, Selbsterhaltung hebt die Störung auf dergestalt, daß sie gar nicht eintritt**). Störung findet demnach in Wahrheit nicht statt, wozu bedarf es also der (ohnedieß unmöglichen) Selbsterhaltung? Woher ferner eine Vielheit verschiedener Selbsterhaltungen, da es in allen Fällen doch nur immer dasselbe Wesen **A** ist, welches erhält und welches erhalten wird? ein Wesen, das nur deßhalb nicht zu einem Anderen wird, weil es dazu ein- für allemal nicht werden kann? aber es ist, weil es **A** ist, zugleich weder **B** noch **C** noch **D**, es ist also non — **B**, non — **C**, non — **D**, ohne aufzuhören **A** zu sein. Ist dieß die Selbsterhaltung, welche dem **A** gegen **B**, **C**, **D** zukommt, ohne daß es darum einen Finger zu rühren braucht? Indem es mittels seiner zufälligen Ansichten bald mit **B**,

*) Gegensatz, Ziel und Wendepunct heutiger Philosophie 1832. I. S. 269.
**) Allg. Metaph. II. S. 171.

bald mit C, bald mit D verglichen, im non — B, non — C und non — D immer als dasselbe A erkannt wird? Ist dieß der Sinn des Ausdruckes, daß dem Menschen auf seinem Standpuncte blos das Eigenthümliche der verschiedenen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprunges und ihres Resultats bemerkbar ist? Denn auch von seiner Seele kennt derselbe nur die Empfindungen als ihre verschiedenen Selbsterhaltungen; er weiß aber nichts davon, daß diese Seele in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist; daß alle ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen außer ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr doch auf keine Weise bekannt werden können? *)

Die Consequenz dieser Theorie kann begreiflicherweise keine andere sein als die eines in sich abgeschlossenen und trotz aller Behauptungen des idealen Einflusses von außen durch das Zusammen der Seele mit anderen Realen, doch von nichts außer sich wissenden Idealismus. Die Seele kennt nur ihre eigenen Selbsterhaltungen und den Schein der Außendinge d. i. ihre eigenen Vorstellungen von diesen; Alles Andere, Qualität und Beziehung, ist ihr schlechthin unerkennbar. Aber nicht einmal in ihr selbst kann es eine Mannigfaltigkeit geben, denn sie ist qualitativ einfach, bleibt sich gleich bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Empfindung, wiewohl sie selbst nichts davon weiß; so ist die Annahme qualitativ verschiedener Empfindungen in der Seele selbst, ohne Erschleichung schlechthin unmöglich und widersprechend. Nur außerhalb der Seele, für einen anderen Beobachter und dessen zufällige Ansichten von ihr kann es den Schein einer solchen Mannigfaltigkeit geben, nimmermehr für sie selbst **).

Was daher immer im Realen A (also auch in einer Seele) vorgehen mag, es ist immer nur eine „Bejahung seiner selbst," eine Setzung des a, welches a ist und bleibt unter allen Umständen; oder mit Fichte's Worten „jede Selbsterhaltung wäre nur ihre eigene Qualität = a', a'', a''', ins Unendliche wiederholt." In Wahrheit ist daher jedes einfache Wesen verschlossen und undurchdringlich für Andere, ein absolutes Ansich; Nichts kann erkennend oder wahrhaft verändernd in dasselbe eindringen.

---

*) Allg. Metaph. II. 176.

**) Fichte ebend. S. 272.

Es ist kaum nöthig zu erwähnen, wie sehr dadurch die Psychologie, welche gerade den Stolz der Herbart'schen Schule ausmacht, in Frage gestellt wird. Wienach soll eine Erklärung der verschiedenen Erscheinungen durch und aus einander dort möglich werden, wo nicht einmal das Dasein einer einzigen begreiflich ist? wo alle Selbsterhaltungen (diese für jetzt vorausgesetzt), mithin Alles, was irgendwie in der Seele vorgehen kann, nichts anderes sind, als reine Sichselbstgleichheiten: woher soll da eine Mannigfaltigkeit, ja eine Verschiedenheit auch nur zweier dieser Vorgänge kommen? Sind sie aber nicht verschieden — wie sie es ja nicht einmal der Größe oder Stärke nach sein können, denn sie sind „Ausdrücke der einfachen Qualität der Seele" als eines Seienden und „das Seiende ist schlechthin jeder Größenbestimmung unzugänglich" — wie ist es möglich, daß sie sich dann, wie die Lehre voraussetzt, im Gegensatze zu einander befinden, sich wechselseitig hemmen oder verstärken, verdunkeln oder erwecken, heben oder niederdrücken können? Denn obgleich behauptet wird, die Selbsterhaltungen seien die Ausdrücke der Wesen, gegen welche sich die Seelenmonas selbst erhält und daher nach Maßgabe dieser selbst verschieden, so haben wir oben gezeigt, daß sie zugleich nichts anderes sind, als bloße Selbstbejahungen (A = A) der einfachen Qualität der Seele. Eines von Beiden ist unverträglich mit dem Anderen. Entweder das Seiende muß streng in sich und bei sich bleiben, und dann kann es schlechthin zu keiner Vorstellung von Etwas außer ihm gelangen, oder es richtet sich nach dem außer ihm Befindlichen, und dann hören seine Zustände auf, Ausdrücke seiner eigenen Qualität zu sein. Herbart läßt das Dilemma unentschieden und adoptirt gelegentlich beide Auslegungen, um den schroffen Idealismus, zu welchem er sich gleich Leibnitz in Bezug auf das einzelne einfache Seiende gezwungen sah, wenigstens scheinbar in einen durch die Außenwelt gestützten und veranlaßten Realismus zu verwandeln. Der wesentliche Unterschied jedoch, der zwischen seiner und der ursprünglichen Monadenlehre hier auffallend hervortritt, ist neuerdings: daß der Idealismus der Leibnitz'schen Monas wenigstens innerlich durch ein reales und wirkliches Geschehen, durch einen Wechsel activer Zustände in ihr selbst vermittelt wird; daß dieser an ein bestimmtes Gesetz gebunden ist, mittels dessen er mit dem Laufe der übrigen Dinge in der Welt correspondirt, und dadurch den wahren von außen kom-

menden Einfluß auf solche Weise ersetzt, daß das einfache Wesen, ohne einen solchen zu erfahren, sich in der Nothwendigkeit findet, stets so thätig zu sein, als unterliege es ihm.

Nicht so das Reale Herbarts. Dessen innere Zustände, die im Grunde nichts anderes bedeuten als ein bloßes negatives „Nichtanderssseinkönnen," sind weder real noch von einander verschieden, erzeugen sich weder aus sich selbst — denn weder sie noch das Reale selbst besitzt ein wahres Wirken, eine Thätigkeit — noch können sie von außen her in dem Realen erzeugt werden, denn dieß müßte entweder durch ein Reales oder etwas außer den Realen Seiendes geschehen; aber ein Reales wirkt nicht auf ein anderes und außer den Realen ist nichts, was wahrhaft ist. Die metaphysischen Bedingungen seiner Psychologie hat Herbart selbst in folgende Worte zusammengedrängt: „Vorstellungen sind Selbsterhaltungen; sie müssen als Kräfte angesehen werden; die mehreren Thätigkeiten eines und desselben Wesens, die in ihm zusammen sind, vernichten einander nicht, sondern hemmen sich wechselseitig; das Gehemmte dauert daher in einer anderen Form, in jener des Strebens fort; die Hemmung erfolgt nicht ganz, weil kein Grund vorhanden ist, warum von der Einen Alles, von der Anderen gar nichts gehemmt werden sollte; die Hemmung vertheilt sich demnach, erfolgt auch wohl halb, und darauf beruht die Möglichkeit der Wiedererweckung und Rückkehr der Vorstellungen ins Bewußtsein." *) Allein je scharfsinniger und bestimmter diese „Postulate" der Psychologie, wie er sie nennt, ausgedacht sind, um desto auffallender wird ihr Widerspruch mit seinen ersten ontologischen Principien. — Wie reimt sich das Dasein von „Kräften" mit der Kraftlosigkeit der Realen; wie ihre Verschiedenheit und ihr Gegensatz unter einander mit der Gleichheit ihres Ursprungs und Inhalts; wie die Vielheit der zugleich, wenn auch nur im Zustande des Strebens befindlichen „Thätigkeiten" mit der absoluten Einfachheit und Thatlosigkeit der Qualität; wie endlich das „theilweise Hemmen und theilweise Fortbestehen" derselben mit eben der Einfachheit der Qualität, deren stets unveränderlicher sich selbst gleicher Ausdruck sie sind? Reicht um uns über den letzten Punct zu beruhigen die Ausflucht hin, daß die Einfachheit der Qualität nur in strengem Bezug auf das „Sein" der Qualität gelte; wo aber von der

*) Hauptp. d. Metaph. §. 13.

Selbsterhaltung die Rede sei, da bedürfe es eben der einfachen Qualität nicht? Gibt es aber auch innerhalb des Systems außer dem wahren und einzigen „Sein," welches der Qualität zukommt, noch irgend eines, welches dem Geschehen im Innern der Seienden — Strümpell*) nennt es „wirkliche" Zustände — zugeschrieben werden könnte? ein accidentielles neben dem substantiellen, ein inesse neben dem esse? Nach Herbart entschieden nicht, und wir kommen immer und immer wieder auf die ungelöste Frage zurück, ob und wie Kräfte, Zustände, Accidenzen überhaupt, vornehmlich aber die mannigfaltigen Seelenerscheinungen an und in dem einfachen Realen Platz finden können?

Die Bedenken über die Psychologie treffen aber zugleich noch einen anderen Lebenspunct des ganzen Systems. Werden die Vorgänge im Innern der Psyche und ihre Relation mit der Außenwelt in Frage gestellt, so wird dadurch die Möglichkeit des „Scheins" ebenfalls zweifelhaft; damit aber auch das Vorhandensein des Denkens und aller seiner zu machenden Voraussetzungen. Nun ist jedoch gerade bei Herbart das Subject, welchem der Schein erscheint, der Mittelpunct, von welchem und um welchen sich die Metaphysik erst bildet. Denn die Setzung des Realen, die Voraussetzung des wirklichen Geschehens auf Grund der erfolgten Nöthigung durch den äußeren Schein hätte keinen Sinn, wenn sie nicht durch das Dasein eines setzenden, und im Denken das Seiende zusammenfassenden Subjects gleichsam getragen würde. Das „zusammenfassende" Denken erst bringt die Formen hervor, unter welchen die Realen einander zugeführt und in wenigstens scheinbare Beziehungen gebracht werden. Wo dieses Denken selbst unbegreiflich wird, da fallen auch die Bedingungen hinweg, an welche das Zusammen und mit ihm das wirkliche Geschehen selbst (im Herbart'schen Sinne) geknüpft ist. Wenn es nun weder eine wahre Störung noch Selbsterhaltung, wenn es überhaupt gar keine Veränderung an den Realen gibt und das Vorhandensein anderer Wesen neben dem Subjecte für dieses gänzlich gleichgiltig und ohne Einfluß bleibt, so ist kein Reales für ein Anderes außer ihm überhaupt vorhanden. Jedes Reale ist ein reines Ansich, ist nicht für Andere, und wie Fichte hinzusetzt: „Das Bewußtsein (wenn es überhaupt

*) Erläuterung. zu Herb. Phil. S. 104.

dergleichen geben kann) weiß weder von der Qualität noch von dem Sein eines Anderen außer ihm." Der Standpunct des Beobachters, von welchem die angeführte Stelle spricht, ist eine reine Fiction, ein Beobachten eines Anderen oder umgekehrt, ein Sein für Anderes gibt es gar nicht; die einfachen Wesen bleiben so getrennt und zerschlagen, wie sie es waren; und wenn die zufälligen Ansichten, welche eine Mannigfaltigkeit und Veränderung an ihnen erscheinen lassen, auch sie selbst und ihr inneres Wesen nichts angehen sollen, so müssen wir jetzt vielmehr behaupten, daß schon die Existenz solcher zufälliger Ansichten schlechthin unmöglich und widersprechend ist; sie setzen ein Beobachten außer ihnen, ein Sein für Anderes voraus, was eben das Unmögliche und Widersprechende ist. Nichts ist für Anderes sichtbar oder vernehmbar; jedes Atom ist eine Welt für sich. Aber auch nicht einmal eine Welt für sich: selbst Bewußtsein, abstractes Sichsehen ist schlechthin unmöglich, in einem schlechthin einfachen Wesen und — — wir bleiben daher trotz der Annahme zufälliger Ansichten dabei stehen, das Eins und Eins end- und beziehungsloser einfacher Qualitäten hinter einander aufzuzählen, aus denen Nichts wird und in denen Nichts ist; denn nur als Elemente höherer Einheit und Wechselbeziehung können sie selbst aufhören mehr als unbrauchbare Fictionen zu sein." *)

Bei Leibnitz, so sehr er auch mit Herbart rücksichtlich des Indifferentismus der einzelnen Monaden für einander übereinkommt, findet ein solches atomistisches Auseinanderfallen der einfachen Wesen nicht statt. Die **rapports**, in welchen eine jede Monade zu allen übrigen steht, und vermöge welcher sie zugleich ein Bild und einen dem Ganzen ähnlichen Theil des Universums ausmacht, bringen dieselbe in Zusammenhang mit dem gesammten Weltall. Sie sind von der Art, daß eine vollkommenste, außerhalb der Monaden befindliche Intelligenz aus den Beziehungen, in welchen ein einziges der Wesen zu den anderen steht, und welche sich an ihm wie an einem lebendigen Spiegel das Weltganze abbilden, die Anordnung des ganzen übrigen Alls zu erkennen vermag. Denn in Folge der besten Weltordnung besteht wechselseitige Accomodation der einzelnen Monaden an die Bedürfnisse der übrigen, und „gerade diese Verknüpfung (**liaison**) oder diese An-

---

*) Fichte, ebendas. S. 263.

passung (accommodement) aller geschaffenen Dinge an jedes Einzelne, und jedes Einzelnen an alle Uebrigen macht, daß jede einfache Substanz Beziehungen an sich trägt, die alle Uebrigen ausdrücken, und daß sie dem zufolge ein immerwährender lebender Spiegel des Universums ist.»*)

Es ist nicht schwer, in Herbarts zufälligen Ansichten und der durch sie bedingten vielfältigen Vergleichungsfähigkeit der Realen unter einander das Analogon der rapports zu erblicken. Wie die Monas durch die zahllose Menge an ihr vorhandener Beziehungen auf alle außer ihr existirenden Monaden, so weist die Qualität des einfachen Realen, durch die unendlich vielen möglichen zufälligen Ansichten ihrer selbst auf die übrigen Realen hin. Wie dort die Beziehung der Monaden auf einander mittels der außerweltlichen schaffenden Intelligenz, so ist hier die Vergleichung der Realen durch ein ihnen äußerliches zusammenfassendes Denken die einzig zulässige Weise, auf welche Wesen, denen die unmittelbare Wirksamkeit versagt ist, mit einander in Verbindung zu treten vermögen. Allein auch hier ist der Unterschied wieder dem Charakter beider Systeme entsprechend. In der Monas sind jene Beziehungen Folge des unendlich umfassenden realen Weltverbandes. Die Gottheit hat bei Erschaffung ihrer Creaturen, schon an jeder Einzelnen auf alle Anderen Bedacht nehmend, alle Einrichtungen und Veränderungen an den Individuen getroffen, welche durch ihr Verhältniß zu den Uebrigen bedingt werden, und insofern ihre Beziehungen zu diesen letzteren heißen dürfen. Diese Einrichtungen sind sonach an den Wesen selbst als wirkliche Bestimmungen derselben vorhanden, als solche die nicht erst hinzugedacht werden müssen. In dem Realen jedoch sind die vielfachen Beziehungen mittels zufälliger Ansichten nur potentialiter vorhanden; sie können gemacht werden, aber sie bedürfen zuvörderst des vermittelnden Denkens, um in irgend einem Subjecte zur Vergleichung und dadurch zum Bewußtsein zu gelangen. Herbart selbst erklärt, daß dasjenige, was bei Leibnitz durch die „Lage" der Monaden, d. i. durch ihr räumliches Außereinandersein begründet wird, seiner Meinung nach Grund und Halt nur in den Formen des zusammenfassenden Denkens habe. Wo das Letztere nicht hinzukommt, da existiren nach ihm jene Beziehungen eben nur in der

---

*) Monadol. §. 56.

Potenz, d. i. in der Möglichkeit des Gedachtwerdens. Denn nur das Denken vermöge die Realen zusammenzufassen; nur durch dasselbe werden sie für einander und aus dem starren Ansichsein der schlechthinigen Setzung hervorgezogen. Das Denken vergleicht sie, bezieht sie aufeinander und indem es trotz des Gegensatzes und der Aufhebung der zufälligen Ansichten gleichwohl die Realen als dasjenige erkennt, was sich nicht aufhebt, d. i. als das Eine, welches niemals ein Anderes ist, entsteht ihm das Phänomen des wirklichen Geschehens.

Als wesentlicher Grundzug der Herbart'schen Theorie darf demnach hervorgehoben werden, daß hier stets das denkende Subject das Centrum ausmacht, während bei Leibnitz das schaffende. Dort wird nur zu erklären versucht, wie das Denken zu der Vorstellung eines Geschehens gelange, hier, wie dieses Geschehen selbst vor sich gehe. Versuchen wir daher jene Formen auf die Realen und ihr Geschehen selbst zu übertragen, so verwickelt uns ihre blos logische Natur durch ihren sofortigen Widerspruch mit der unmittelbarsten Erfahrung in die bereits hinlänglich angedeuteten Schwierigkeiten. Vermag das ärmliche Verhältniß des „Sichdrückens," das geständlich nichts als ein bildlicher Ausdruck für die absolute Unmöglichkeit realen Einflusses ist, Ersatz zu bieten für die Aufhebung des lebendigen Thuns und Schaffens, wie es innerlich und äußerlich in der Erfahrung vorliegt, wie es wenigstens innerlich auch in der Monadenlehre begründet ist? Die Monas schafft Zustände in sich, weckt und verdunkelt, hemmt und verstärkt dieselben; das Reale aber gibt blos vor, dieß auch zu thun, denn ihm mangeln jene realen Accidenzen selbst, welche geweckt und verdunkelt, gehemmt und verstärkt werden könnten.

Fichte scheint daher wieder im vollen Rechte, wenn er bemerkt, daß Leibnitz durch seine Lehre von den inneren Perceptionen und immanenten Wandlungen der Monaden, so wie von der prästabilirten Harmonie Herbart's Theorie gleichsam ergänze. Denn wie wenig die bloße Selbsterhaltung in dem strengen Sinne, in welchem sie Herbart in der Ontologie vortrug, dazu passen will, Grundlage der Kosmologie und der Entstehung der Materie zu werden, das wird sich im Verlaufe, wie wir hoffen, auf ähnliche Weise ergeben, wie wir es bereits in Bezug auf die Psychologie zu zeigen gesucht haben. Denn daß die plötzliche Umwandlung der Selbsterhaltungen in „Kräfte" aufs Gelindeste eine Verwechslung genannt zu werden verdiene, ist

nach dem Vorstehenden beinahe gewiß. Wo kurz zuvor mit der entschiedensten Strenge der Satz aufgestellt wird, das Reale sei jeder Kraft, jeder Tendenz und jedes Triebes absolut unfähig, da ist es ein offenbarer Widerspruch, zum mindesten ein unberechtigter Gewaltstreich, demselben als Seele gleich darauf nicht eine, sondern so viele Kräfte als Vorstellungen aufzunöthigen. Geschieht aber das Letztere auf das unwidersprechliche Zeugniß der Erfahrung, so hätte wohl der erstere Satz, der damit so auffallend in Opposition tritt, verdient, nochmals geprüft und seine Haltbarkeit genauer erprobt zu werden.

Wie dem aber auch sei — denn hier ist es nicht sowohl unsere Aufgabe, kritisch als vielmehr blos historisch und vergleichend zu verfahren, obgleich wir an Puncten, wo die Vergleichung mit der Kritik so nahe zusammenhängt, wie eben bei der Lehre vom wirklichen Geschehen, geglaubt hätten, derselben ohne wenigstens angedeutete Bemerkungen nicht genügend nachzukommen, wie dem immer sei — so stellen sich doch für die Ontologie wenigstens folgende Ergebnisse als entschieden heraus:

1. Wir haben bei beiden ein wahrhaftes und vielfaches Seiende, so verschieden auch dessen Beschaffenheit sonst sein mag, und

2. in beiden Systemen ein wirkliches Geschehen (wenigstens dem Namen nach), so wenig auch eines von Beiden oder Beide den Anforderungen entsprechen mögen, die das unbefangene Denken an sie zu stellen das Recht zu haben glaubt. Allein diese Grundlagen, obgleich die unentbehrlichen, reichen noch nicht hin, die zahllosen Naturerscheinungen auch nur so weit zu erklären, als dieß ohne Hilfe der Erfahrung mittels rein apriorischer Schlüsse geschehen kann. Denn noch haben wir weder eine ausgedehnte Materie, noch einen geformten Körper, geschweige denn ein organisches Wesen; wir haben nichts als einfache, unausgedehnte Wesen, die sich so gut wie ihre letzten einseitigen oder wechselseitigen oder gar nicht stattfindenden Thätigkeiten unseren Sinnen entziehen und weit entfernt sind, eine Aehnlichkeit mit demjenigen zu zeigen, was die Erfahrung als Sicht-, Hör- und Tastbares zu bezeichnen und für gegeben anzusehen gewohnt ist. Was wir unmittelbar wahrnehmen oder richtiger gesagt nur wahrzunehmen glauben — denn das unmittelbar gewisse Wahrnehmen bezieht sich ausschließlich nur auf das Haben gewisser Vorstellungen — sind Dinge, Complexe von Merkmalen und Eigenschaften, die sich ändern und erneuern, die

theilbar, ausgedehnt, mannigfaltig, kurz in allen Beziehungen so erscheinen, wie dieß bei dem als wahrhaft seiend und beharrend Vorausgesetzten der Fall nicht sein darf. Die Physik, die Chemie, das ganze Gebiet der Naturwissenschaften weiset eine so unzählige Menge von Phänomenen auf, daß die Metaphysik ihrem Berufe, die Ergänzerin der Naturwissenschaften und Lehrerin Alles dessen zu sein, was sich nicht mehr durch bloße Wahrnehmung oder durch diese in Verbindung mit gewissen reinen Begriffen, sondern einzig und allein durch reine Begriffe über das Wirkliche (Seiendes und Thätiges) aussagen läßt, nicht entsprechen würde, vermöchte sie uns außer jenen letzten unumgänglichen Grundbedingungen nichts Weiteres darzubieten.

3. Raum und Zeit.

Von welchem Standpuncte immer der Metaphysiker ausgehen mag, ob er die Wirksamkeit der einfachen Grundelemente auf einander unmittelbar betrachtet, oder die Beziehungen ins Auge faßt, in welchen eine den Wesen äußere Intelligenz dieselben denkt, so treten gewisse Bedingungen ein, ohne welche weder jene Wirksamkeit erfolgen, noch die Mehrheit der einfachen Wesen als Gründe der äußeren Erscheinung gedacht werden kann. Diese Bedingungen sind Raum und Zeit. So zwingend ist die Nothwendigkeit ihrer Annahme für endliche Wesen, daß die kritische Philosophie, mißtrauend allen das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung übersteigenden Urtheilen, Raum und Zeit für angeborne Anschauungsformen des menschlichen Geistes erklärte und ihnen im Bewußtsein ihrer Unzertrennlichkeit von allen die Außenwelt betreffenden Erkenntnissen blos subjective Giltigkeit beimaß.

Herbart sowohl als Leibnitz geben beiden Begriffen objective Geltung. Sie kommen darin überein, daß Räumlichkeit sowohl als Zeitlichkeit nichts willkürlich auf eigene subjective Nöthigung Hinzugedachtes, sondern von außen Aufgedrungenes und Gegebenes sei. Zwar sind sowohl Raum als Zeit nach Beiden nichts Wirkliches, nichts an den Dingen, wohl aber Formen, nicht blos der menschlichen, sondern jeder Intelligenz, nach Herbart zwar blos Formen des zusammenfassenden Denkens, nach Leibnitz jedoch die Anordnung der Substanzen und ihrer Veränderungen selbst neben und nach einander. „Der Raum," behauptet Leibnitz, „ist das Nebeneinandersein (l'ordre de coëxistence), die Zeit das Nacheinandersein der Dinge

(l'ordre de succession)." *) Mit dieser Erklärung stimmt jene Herbarts wörtlich überein **). Leibnitz fährt fort: „Der Raum ist eine völlig ideale Sache, so wie die Zeit" ***). Herbart sagt: „Der Raum und die Zeit ist blos objectiver Schein. Schein, weil beide nichts Wirkliches, nichts Seiendes sind; objectiv, weil sich ihre Vorstellungen mit Nothwendigkeit aufdrängen." Allein trotz dieser auffälligen Harmonie herrschen zwischen Beiden in Betreff derselben Puncte doch wesentliche Unterschiede.

Der Raum, behauptet Leibnitz gegen Clarke, der ihn aufgefordert hatte zu erklären, was er darunter verstehe, ist keine Substanz; weder die göttliche, denn sonst dürfte er nicht ins Unendliche theilbar sein, noch irgend eine endliche, denn er ist überhaupt kein für sich bestehendes Wesen. Wäre er solches, so müßte es etwas geben, was keinen zureichenden Grund seines Daseins hätte und dieß wäre gegen unser noch immer als giltig vorausgesetztes Axiom †). „Dieß beweise," fährt er fort, „ich so: Der Raum ist ein in sich durchaus gleichförmiges Ding und ohne die in ihm befindlichen Dinge würde ein Punct des Raumes sich nicht im mindesten von jedem andern unterscheiden. Daraus folgt, vorausgesetzt, daß der Raum noch irgend ein Etwas außer der bloßen Ordnung der Dinge ist, daß es keinen zureichenden Grund gibt, um deßwillen Gott bei gleicher Lage der Körper unter einander dieselben, so wie er es gethan und nicht anders und warum er nicht alles gerade umgekehrt angeordnet habe, z. B. durch Austausch des Ostens mit dem Westen u. s. w." Allein auch keine Beschaffenheit ist der Raum, weder an der unendlichen, noch überhaupt an irgend einer Substanz. Denn wessen Beschaffenheit sollte denn im ersten Falle der leere Raum sein? „Wenn der Raum eine Beschaffenheit der Substanz ist, die sich im Raume befindet, so wäre derselbe Raum bald die Beschaffenheit des einen, bald eines anderen Körpers; bald einer immateriellen Substanz, bald sogar der Gottheit, wenn er von jeder anderen materiellen oder immateriellen Substanz leer ist. Siehe

*) III. Lettr. à Clarke. §. 4. S. 752.

**) Allg. Metaph. II. S. 192.

***) III. Lettr. à Clarke. §. 33.

†) Das jedoch keineswegs ausnahmslos ist, weil es sich sonst selbst aufheben würde. Ein Axiom ist ja eben etwas, was keinen weiteren Grund seiner Wahrheit besitzt.

da eine dem Gegenstande völlig fremde Eigenschaft, die von Substanz zu Substanz fortwandern kann. Die Subjecte werden ihre Accidenzen wie Kleider an- und ausziehen, damit auch Andere ihrer Art sich damit bekleiden können. Weder der Raum noch die Zeit sind daher in Gott, dem ewig Unveränderlichen; daher weder Raum noch Zeit dessen Wesenheit (wie Clarke behauptet), so wenig als der Raum irgend eines Dinges zu dessen Eigenthümlichkeit gehört. Denn die Dinge sind wohl in der Zeit und im Raume, sie sind aber selbst weder Raum noch Zeit, und sie nehmen wohl einen Theil des allgemeinen Raumes und der Zeit überhaupt ein, haben aber darum weder ihren eigenen Raum, noch ihre eigene Zeit. Er ist daher nichts als ein bloßes Verhältniß (relation), ein völlig relatives Ding, eine Anordnung der Dinge neben einander, wie die Zeit, von welcher alle obigen Gründe gleichfalls gelten, eine Folge derselben nach einander."

Das Letztere kann nun allerdings als keine genügende Erklärung der Zeit und des Raumes gelten, da ja diese selben Begriffe noch unzerlegt in den Worten: Neben und Nach erscheinen. Gerade um diese Letzteren handelt es sich, und dieser Zirkel in definiendo, dem wir merkwürdigerweise bei beiden Denkern begegnen und dessen sie sich dem Anscheine nach bedienen, ohne ihn zu gewahren, ist so offenbar, daß er keinem unbefangenen Auge entgehen kann. Auch ob Leibnitz recht gehabt, in seiner scharfsinnigen Deduction bei dem Satze: der Raum ist ein Verhältniß, stehen zu bleiben, ließe sich noch fragen; denn wohl stehen Theile des Raumes und Dinge im Raume zu einander in Verhältnissen z. B. die Linie zum Zoll wie 1 : 12, aber der Raum selbst ist kein bloßes Verhältniß, sondern er dürfte so wie die Zeit noch etwas mehr sein. Denn offenbar denken wir uns, wie auch Leibnitz will, unter dem Raume nichts anderes, als den Inbegriff aller möglichen Orte; unter der Zeit nichts als den Inbegriff aller Augenblicke. Von Ort und Zeit aber reden wir offenbar nur bei wirklichen Dingen, die wir an gewisse Orte und deren Beschaffenheiten, wie in gewisse Zeiträume versetzen. Daß der Baum blüht, ist offenbar nur dann wahr, wenn das Subject „der Baum" die Zeitbestimmung: in der Zeit t z. B. Frühling, erhält, denn sonst würde dieser Satz dem andern „der Baum blüht nicht" so widerstreiten, daß nur Einer von Beiden wahr sein könnte, während Jedermann weiß, daß Beide wahr sein können, wenn sie von

dem Baume in verschiedenen Zeiträumen gelten. Die Möglichkeit, daß Sätze mit widerstreitenden Prädicatvorstellungen alle zusammen Wahrheit haben können, liegt daher nur in der Verschiedenheit ihrer Subjectvorstellungen und diese wieder in der Verschiedenheit der in ihnen enthaltenen Zeitbestimmungen. Da diese Möglichkeit der Zeit eigenthümlich ist, so dürfte man sie als charakteristisches Merkmal ihrem Begriffe unterlegen und vielleicht nicht unrichtig sagen: Zeit sei der Inbegriff aller Zeitpuncte, d. i. derjenigen Bestimmungen an dem veränderlichen Wirklichen, welche zu der Vorstellung eines jeden hinzugedacht werden müssen, wenn ihm von je zwei widersprechenden Beschaffenheiten b oder non — b jedesmal eine in Wahrheit soll beigelegt werden können. Dabei bleibt die ganze vorhergegangene Schlußreihe, welche Leibnitz aufstellt, daß sie selbst kein Wirkliches, weder Substanz noch Beschaffenheit sei, bestehen und nur ein Schritt wird über dieselbe dadurch hinausgethan, daß die Zeit auch kein Verhältniß, sondern eine Bestimmung an den wirklichen Dingen genannt wird. Daß der obige Begriff aber zulässig sei, dafür wird, hoffen wir, jeder Versuch, die Beschaffenheiten der Zeit daraus abzuleiten, zum Beweise dienen können. Denn sollen zwei einander widerstreitende Beschaffenheiten von demselben Wesen ausgesagt werden, z. B. Cajus ist gelehrt und Cajus ist nicht gelehrt, so kann dieß offenbar nur dann gelten, wenn die Bestimmungen der Zeit, in welcher hier Cajus vorgestellt wird — das eine Mal z. B. als Kind, das anderemal als Mann — verschieden sind, weil sonst zwei Sätze wahr sein müßten, die bei verschiedener Prädicatvorstellung durchaus dieselbe Subjectvorstellung haben.

Fragen wir nun, was man unter dem Orte eines Dinges versteht, so leuchtet für's Erste so viel ein, daß von einem solchen nur bei Dingen gesprochen werde, welche Einwirkungen und Veränderungen theils ausüben, theils erfahren. Die Beschaffenheit dieser theils ausgeübten, theils erlittenen Veränderungen hängt eben so offenbar nicht allein von der Beschaffenheit desjenigen Dinges sowohl, welches sie ausübt, als desjenigen, welches sie empfängt, von ihren Kräften ab, denn sonst müßten wir bei übrigens gleichen Umständen eine Uhr, die jetzt zwanzig Schritte von uns schlägt, noch eben so deutlich vernehmen, wie damals, als sie nur drei Schritte von uns entfernt war, da sowohl an ihrer als an unserer eigenen Beschaffen-

heit, der Voraussetzung nach, nichts geändert worden ist. Niemand wird, dächten wir, Anstand nehmen, den Grund der Veränderung, welche in der Einwirkung der Uhr auf unser Gehörorgan eingetreten ist, in der Veränderung ihrer räumlichen Entfernung zu suchen, d. i. in der Verschiedenheit des Ortes, den sie früher, von jenem, welchen sie jetzt einnimmt. Die räumliche Bestimmung ist der ergänzende Factor, der in Verbindung mit den Kräften dieses und der umgebenden Dinge den vollständigen Grund ausmacht aller seiner theils bewirkten, theils von den Anderen erlittenen Veränderungen. Da aber diese Eigenschaft der Raumbestimmung eben so eigenthümlich ist, wie die früher genannte der Zeitbestimmung, so erlauben wir uns gleichfalls sie in den Begriff des Raumes aufzunehmen und zu sagen: Der Ort eines (wirklichen) Dinges ist diejenige Bestimmung an ihm, worin der Grund liegt, warum es bei seinen und den Kräften der dasselbe umgebenden wirklichen Dinge binnen gewisser Zeitdauer gerade dieß und kein anderes Maß von Veränderungen in den letzteren theils bewirke, theils von ihnen gegenseitig erfahre. Der Inbegriff aller Orte, der bei der unendlichen Menge wirklicher Wesen nothwendig selbst ein unendlicher sein muß, ist der Raum.

Auch dieser Begriff, von dessen Anwendbarkeit wir uns noch im Verlaufe zu überzeugen Gelegenheit haben werden, läßt die ganze obige Schlußreihe Leibnitz' bestehen, ohne mehr als eine weitere und genauere Entwickelung derselben zu sein. Der Raum ist weder etwas Wirkliches, noch Wirkendes; weder Substanz noch Beschaffenheit, aber auch kein bloßes Verhältniß, sondern eine Bestimmung an den wirklichen Dingen und unter diesen wieder blos an solchen, welche der Wechselwirkung unterliegen, also nicht an dem unendlichen Wesen. Denn obgleich man von dem Letzteren zu sagen pflegt, es sei zu aller Zeit und in allem Raum, so heißt dieß doch genau genommen nur so viel als, es bedarf keiner Zeitbestimmung, weil ihm niemals widersprechende Eigenschaften zukommen, d. h. weil es unveränderlich ist, und es bedarf eben so wenig einer Raumbestimmung, weil die Unendlichkeit seiner Kräfte vollkommen hinreicht, den nothwendigen Grund aller Wirkungen abzugeben, welche dasselbe in Anderen bewirkt, während es gegenseitig von Anderen durchaus keinen wie immer gearteten Einfluß erfahren kann.

Da nach Vorstehendem Raum und Zeit ohne den Begriff

des Wirkens und zwar des transienten Wirkens einer Substanz auf die andere keinen Sinn haben und umgekehrt das Wirken zwischen endlichen Wesen nicht ohne jene Bedingungen vor sich gehen kann: so ist klar, daß dort, wo wie bei Leibnitz transientes Wirken in realer Bedeutung zwischen den endlichen Wesen gar nicht, und bei dem unendlichen Wesen nach dem Obenerwähnten nur außerhalb aller besonderen Raum- und Zeitbestimmung gedacht werden darf, auch von Raum und Zeit in dem eben angeführten beschränkten Sinne, in welchem sie nur auf nicht blos wirkliche, sondern auch wirkende Wesen Anwendung haben, nicht die Rede sein darf, vielmehr werden beide dadurch zu todtem, für die innere und äußere Beschaffenheit der Dinge selbst, die sich in Raum und Zeit befinden, nichts beitragendem Fachwerk. „Sieh da," sagt Leibnitz *), „wie Menschen dazu gelangen, sich eine Vorstellung vom Raume zu machen. Sie gewahren, daß mehrere Dinge zu gleicher Zeit existiren **), und sie finden eine gewisse Ordnung der Coëxistenz, nach

*) Lettre à Clarke. §. 47. S. 768.

**) Streng genommen schon eine unberechtigte Behauptung. Denn woher „gewahrt" denn die Seelenmonas, daß etwas, ja daß mehrere Dinge außer ihr existiren, da sie ja durchaus nichts von außen empfangen und eben so wenig Etwas von außen her in ihr veranlaßt werden kann? Sind sodann Sinneseindrücke überhaupt noch möglich? Und wenn dieß nicht, wie kommen wir dann zu der Vorstellung von Dingen außer uns? Ist diese durch die besondere Beschaffenheit der Vorstellungen, welche wir Anschauungen nennen, nicht von der Art, daß wir unmittelbar auf etwas außer uns Befindliches zu schließen gedrungen worden? Und dieß nicht blos wie Benecke (Metaph. S. 86 u. ff.) nachzuweisen sucht, mit bloßer Wahrscheinlichkeit, sondern so weit es nur das wirkliche Dasein von auf uns einwirkenden Dingen außer uns betrifft, mit unmittelbarer Gewißheit? — Ein bloßer Wahrscheinlichkeitsschluß ist dagegen derjenige, mittels dessen wir behaupten, daß derselbe Gegenstand, z. B. diese Rose, der die Ursache unserer Vorstellung einer rothen Farbe sei, auch rieche, d. h. auch Ursache des empfundenen Wohlgeruches sei, denn dafür haben wir nur Gründe aus der oft beobachteten Gleichzeitigkeit beider Gründe, deren Wahrscheinlichkeit mit der Menge dieser Beobachtungen steigt. Leibnitz freilich sieht sich durch die scheinbare Unmöglichkeit einer Einwirkung von außen her auf die Seele zu einer ganz anderen Erklärung gezwungen. „Die Erkenntniß der (sinnlichen) Dinge außer uns," sagt er (Nouv. ess. L. IV. ch. XI. S. 378), „hängt zunächst von ihrer Verbindung unter einander ab, die wieder bedingt ist von gewissen intellectuellen Begriffswahrheiten und von

welcher die Beziehung des Einen oder des Anderen mehr oder weniger einfach ist. Das ist ihre Lage (situation) oder ihre Distanz. Geschieht es, daß Eines dieser Coëxistirenden seine Beziehungen zu einer Menge Anderer ändert, ohne daß diese die ihrigen unter einander ändern, und daß ein neu hinzugekommenes sich der Beziehungen bemächtigt, welche das frühere zu den übrigen gehabt hat, so sagt man, es sei an den Platz des Ersten getreten und nennt diese Veränderung eine Bewegung, die sich in demjenigen

---

unausgesetzter Beobachtung an den sichtbaren Dingen selbst, wenn auch die inneren Gründe der Erscheinungen uns nicht immer einleuchtend sind. Und da diese Gründe sowohl als die Beobachtungen uns ein Mittel an die Hand geben, über die Zukunft, so weit sie uns selbst betrifft, zu urtheilen, und der Erfolg unserem vernünftig überlegten Urtheile in der That entspricht, so könnte man eine größere Sicherheit über diese Objecte weder verlangen noch haben. Eben so gut könnte man die Gründe der Träume und ihres lockeren Zusammenhanges mit anderen Erscheinungen angeben wolle. Demungeachtet glaube ich, daß man die Berufung auf Erkenntniß und Gewißheit über die wirklichen Sinneseindrücke hinaus ausdehnen könne, weil die Klarheit und Evidenz noch über dieselben hinausreichen, die ich als eine Art Gewißheit betrachte; denn es wäre ohne Zweifel Thorheit ernstlich zu zweifeln, ob es Menschen auf der Welt gebe, so lang man ihrer keine wahrnimmt. Ernstlich (sérieusement) zweifeln, heißt zweifeln in Bezug auf die praktische Thätigkeit, und man könnte billig die Gewißheit (certitude) für eine Art von Erkenntniß der Wahrheit nehmen, mit welcher man an dieser letzteren in Bezug auf praktisches Verhalten ohne offenbare Thorheit unmöglich zweifeln kann. Nicht selten nimmt man sie in noch weiterer Bedeutung und wendet das Wort in Fällen an, wo man nicht zweifeln darf, ohne zu verdienen ausgelacht zu werden. Evidenz dagegen ist die lichtvolle (lumineuse) Erkenntniß, d. i. eine solche, wo man nicht zweifeln kann um des Zusammenhanges willen, den man zwischen den Begriffen wahrnimmt. Dieser Erklärung der Gewißheit zufolge sind wir sicher, daß es ein Constantinopel in der Welt gibt, daß Constantin, Alexander der Große und Julius Cäsar gelebt haben. Möglich daß irgend ein Bauer in den Ardennen daran zweifelt und aus Mangel an Unterricht mit Recht, aber ein Mann von Bildung und Welt vermöchte dieß nicht ohne große Geisteszerrüttung.» Die Unterscheidung dieser beiden Arten von Gewißheit ist von der größten Wichtigkeit, obwohl wir vertheidigen zu können glauben, daß diejenige, mit welcher wir das Dasein der Außendinge erkennen, keineswegs ausschließlich auf blos praktischen Gründen beruht.

befindet, welches die unmittelbare Ursache des Wechsels war. Und wenn Mehrere oder gar Alle nach gewissen bekannten Gesetzen ihre Richtungen und Geschwindigkeiten ändern, so kann man jedesmal die Beziehung der Lage bestimmen, welche Jedes gegen jedes Andere von neuem einnimmt, ja selbst jene Lage, welche Jedes gegen die Anderen haben würde, wenn gar Nichts oder doch Alles auf andere Weise geändert worden wäre. Vorausgesetzt nun oder eingebildet, daß es eine hinreichende Anzahl solcher (Dinge) gebe, in deren Lagebeziehungen untereinander keine Aenderung stattgefunden hat, so wird man sagen können, daß Dinge, welche gegen diese fixen Dinge dieselbe Lage besitzen, die andere vor ihnen schon besaßen, denselben Platz (place) einnehmen, den diese letzteren eingenommen haben. Und dasjenige, was all diese Plätze umfaßt, nennen wir Raum. Dieß macht, daß, um die Idee des Platzes und folglich auch die des Raumes zu haben, es hinreicht, diese Beziehungen und die Gesetze ihrer Aenderung zu beobachten, ohne nöthig zu haben, sich eine losgelöste (absolue) Realität außer den Dingen zu fingiren, deren Lage man betrachtet." Der Raum ist daher nach Leibnitz keineswegs außer den Dingen, ein Etwas, in welches die letzteren erst hineingestellt werden, obgleich in dem Gedankenbilde, das wir vom Raume zu besitzen pflegen, etwas dem Aehnliches zu geschehen scheint, sondern er entsteht erst durch die Beziehungen der Dinge unter einander. Er ist nichts an oder in den Dingen, sondern die bloße Möglichkeit der Dinge; obgleich dieß nicht allein, es müßte denn schon die bloße possibilité Raum sein, sondern er ist die Möglichkeit der neben einander angeordneten Dinge — wobei der früher erwähnte Zirkelfehler wieder zum Vorschein kommt. „Der Ort (place) ist," um eine Art von Definition zu geben, „dasjenige, von dem man sagt, daß es dasselbe im **A** und **B** sei, wenn das Verhältniß der Coëxistenz, in welchem **B** zu **C**, **D**, **E**, **F** und **G** steht, mit demjenigen Verhältniß der Coëxistenz, in welchem **A** zu denselben steht, vollständig übereinkommt; vorausgesetzt, daß in **C**, **D**, **E**, **F** und **G** kein Grund einer Aenderung eingetreten ist." Genauer: „Man muß unterscheiden zwischen dem Orte (place) und den Beziehungen (rapports) des Körpers, welcher ihn erfüllt. Denn der Ort von **A** und **B** ist derselbe; während die Beziehung von **A** zu den fixen Körpern nicht vollkommen und individuell dieselbe ist, welche **B**, das den Ort nach ihm ausfüllen

wird, zu denselben fixen Körpern haben wird, vielmehr widersprechen diese Beziehungen einander nur nicht. Denn zwei von einander verschiedene Dinge, wie es A und B sind, können gar nicht einmal denselben völlig identischen individuellen Zustand (affection) an sich haben, weil ein und dasselbe individuelle Accidens sich weder an zwei Subjecten finden, noch von einem zum anderen übergehen kann. Allein der Geist, nicht zufriedengestellt mit bloßer Einstimmigkeit (convenance), sucht eine Identität, ein Etwas, welches gänzlich und wahrhaft einerlei sei und dieses als außerhalb der Dinge selbst befindlich gedacht, ist dasjenige, was er Ort oder Raum nennt."

Die Uebereinstimmung, die in dieser Begriffsbestimmung des Raumes mit Herbart herrscht, ist in der That auffallend und scheint den Ausspruch des Letzteren zu rechtfertigen, in welchem er Leibnitz den ersten Entdecker des intelligibeln Raumes nannte. „Der intelligible Raum ist derjenige, welchen die Metaphysik für die Lageveränderungen (nicht schon vorfindet wie den sinnlichen, gemeinen, sondern) construirt *)." Der sinnliche Raum erscheint als ein stetiges Fließendes, ins Unendliche Theilbares, welches sich aus einfachen Theilen nicht wieder zusammensetzen läßt; er ist mit der Welt des Scheins so fest verknüpft, daß wir fürchten müssen, Schein und Sein zu vermischen, wenn wir es wagen wollten, geradehin zu behaupten, jenes Kommen und Gehen (d. h. ihr wechselndes Zusammen, d. h. in Causalverbindung und Nichtzusammen, d. h. außerhalb derselben sein) sei eine solche Bewegung, wie die der Körper um uns her. Vielmehr steht eine weitläufige Arbeit bevor, wodurch der Begriff, auf welchen die Untersuchung geführt hat (das Zusammen und Nichtzusammen), ganz unabhängig von allen schon fertigen Raumvorstellungen, so weit muß entwickelt werden, bis wir klar sehen, wie und warum wir ihn mit Zuversicht der Mathematik überliefern können, damit sie ihn weiter nach ihrer gewohnten Weise behandle. Vorläufig nennen wir denjenigen Raum, den wir zu dem Kommen und Gehen der Substanzen unvermeidlich hinzudenken, den intelligiblen Raum." **) Dieser hat daher zunächst mit dem sinnlichen Raum nicht die mindeste Verwandtschaft; er ist folglich eben so wenig etwas Wirkliches als etwas

*) Hauptp. der Metaph. §. 7.

**) Metaph. II. S. 198. §. 244.

an den Dingen; er ist so wie bei Leibnitz une chose purement idéale. Raum und Zeit sind bloße Vorstellungsweisen, aber Vorstellungsweisen, zu welchen wir von außen her genöthigt werden. Denn wir bemerken einen Wechsel in der Erscheinung, welchem ein wirkliches Geschehen zu Grunde liegt; solchen Wechsel darf man in den wahren Qualitäten gar nicht, im wirklichen Geschehen, sofern es von diesen abhängt, auch nicht suchen. Also muß die Gemeinschaft unter den realen Wesen sich ändern, sie müssen kommen und gehen. Damit ist unmittelbar schon eine Ort- und Zeitbestimmung gegeben, jene durch das Kommen und Gehen d. h. Ort-Einnehmen und wieder Verlassen der Realen; diese durch das Nacheinander des Zusammen und Nichtzusammen derselben. Dieser letzte Begriff allein muß festgehalten werden. Denkt man nemlich zunächst blos zwei Wesen abwechselnd im Zusammen und im Nichtzusammen, so entsteht eine Reihe von Möglichkeiten des Zusammenseins. Dieß sind die Orte. Denn „der Ort ist das Bild des Seins. Daß anstatt des Nichtzusammen der beiden Wesen ihr Zusammen eintreten könnte, nöthigt uns, jedem von ihnen in Gedanken das andere beizufügen. Abstrahirt man nun von der Störung, die aus ihrem Was entspringt, ist dem Sein des Einen in Gedanken beigefügt das Sein des anderen; aber nur als der Gedanken d. h. das Bild des Seins. So gibt jedes dem anderen einen Ort indem es einen Punct der Anheftung darbietet für das Bild von dessen Sein. Aber der Begriff des Seins ist immer der gleiche Begriff. Folglich alle Orte können Bilder werden von dem Sein eines jeden beliebigen Wesens. Das einem jeden Wesen angeheftete Bild ist also zugleich ein Bild von seinem eigenen Sein.“ *) Wo nun zwei Wesen sind, da kann sowohl **A** mit **B** als **B** mit **A** zusammen sein, man hat also zwei Orte und zwei Wesen. Diese sind völlig außer einander; aber ohne alle Distanz. Sie sind an einander, d. h. es gibt keinen dritten Punct und überhaupt keinen Raum dazwischen. Behalte man das Aneinander, setze aber, da der Ort der Wesen zufällig ist, Eins in den Ort des Anderen, so entsteht dem zweiten Wesen ein dritter Punct (einfacher Ort des einfachen Wesens). Der zweite Punct liegt nun gerade zwischen dem ersten und dritten, weil für die letzten noch kein anderer Uebergang vorhanden ist, als ganz und gar durch

*) Hauptp. d. Metaph. §. 7.

den zweiten. Dasselbe aus demselben Grunde fortgesetzt ergibt eine unendliche starre gerade Linie; zwischen je zwei bestimmten Puncten endlich theilbar; fähig, nach der entgegengesetzten Seite (welche bestimmt wird durch das mögliche Setzen des zweiten Wesens in den Ort des ersten) völlig auf gleiche Weise unendlich verlängert zu werden *).

Es hat uns niemals einleuchten wollen, wie auf diese Weise durch wiederholte Setzung eine Linie, selbst eine starre entstehen solle, hauptsächlich aus folgendem Grunde: Wenn anfangs nur zwei Orte und gar kein anderer Raum vorhanden wären, so kann, wie es wenigstens scheint, das Zweite, das in den Ort des Ersten versetzt werden soll, unmöglich einen dritten von diesen beiden verschiedenen Ort einnehmen, sondern einen von beiden, nemlich den des Ersten. Ist aber dieß, so ist die Möglichkeit des Fortschritts über die zwei anfänglich vorhanden gewesenen Orte hinaus überhaupt abgeschnitten. Zwar stellt Herbart an anderen Orten**) die Sache so dar, daß anfangs zwei Wesen **A** und **B** und die Möglichkeit des Zusammen des **A** mit **B** sowohl als des **B** mit **A**, also zwei Orte vorhanden sind. Geschieht nun die Beifügung, so verbindet sich von jenen vier Begriffen das wirkliche **A** mit einem schon verbundenen Paar, nemlich mit **B** und dem Bilde von **A** (d. i. der Möglichkeit, daß **B** mit **A** beisammen sei). Wir haben also **B**, Bild **A** und **A** selbst einerseits zusammen, Bild **B** andererseits allein, da das **A** von ihm getrennt worden ist. Indem man nun **B** trennt und für sich anstellt, so entsteht eine neue Anordnung: **A** + Bild **A**; **B**; Bild **B**; und wird zu dem alleinstehenden wirklichen **B** neuerdings die Möglichkeit seines Zusammen mit **A** hinzugedacht, so entstehen fünf Stücke aus den früheren vier, nämlich **A** + Bild **A**; **B** + Bild **A**; Bild **B**. Da jedoch an **B** von neuem die Möglichkeit des Zusammen des **A** mit **B** gegeben ist, so vollziehe man das Zusammen, wodurch ein Bild von **A** leer, dagegen dasjenige das an **B** hängt, besetzt wird. Die Stellung ist jetzt: Bild **A**; **A**; **B** + Bild **A**; Bild **B**, und es zeigt sich eine „Ordnung zwischen den Bildern von **A**. Durch Wiederholung dieser Operation entstehen mehrere Bilder von **A** und auf diese Weise eine starre Linie, deren jedes Glied Bild **A** ist."

*) Hauptp. d. Metaph. §. 7.

**) Allg. Metaph. II. S. 200. §. 245.

Abgesehen von der Gezwungenheit dieser Construction, die im besten Falle nur eine Reihe, aber keine Linie ergibt, ist der obenerwähnte Einwand dadurch keineswegs beseitigt. Das neue Bild **A** soll abermals die Möglichkeit des Zusammen des **A** mit **B** sein; aber diese Möglichkeit ist ja schon da, sie ist keine neue, sondern wird nur noch einmal gedacht. Wir erhalten dadurch, wenn nicht ein dritter Punct bereits gegeben ist, in welchem **A** und **B** neuerdings zusammen sein können, keinen anderen, und folglich auch keine Linie. Die Voraussetzung, daß **A** und **B**, welche ursprünglich getrennt gewesen sind, dann zusammen waren, wieder getrennt worden sind, jetzt in einem anderen Puncte zusammen seien als in einem der beiden früheren, wird nicht aus der Construction, sondern anders woher genommen; sie setzt stillschweigend voraus, was vermieden werden soll, daß es außer jenen beiden noch andere Puncte, oder in Herbarts Sprache zu reden, daß es außer jener ersten noch andere Möglichkeiten des Zusammenseins gebe. Aber woher anders kann diese letztere Voraussetzung kommen, als aus der Vorstellung des „sinnlichen" Raumes, dessen Einmischung gerade hiebei so streng abgehalten werden soll? Statt also die übrigen Puncte des Raumes, wie er sich vornimmt, aus zwei vorausgesetzten zu construiren, entlehnt sie der intelligible Raum verstohlener Weise aus dem gewöhnlichen. Die Annahme, die er hiebei macht, daß der nun entstehende dritte Punct unmittelbar an dem zweiten gelegen sein soll, und welche dem Begriffe des geometrischen Raumes, für welchen zwei an einander zunächst befindliche Puncte ein Unding sind, gradezu zuwider ist, entspringt aus der ferneren Annahme, daß außer jenen zwei Puncten kein Raum vorhanden sei. Hebt sich nun diese letztere durch die eben nachgewiesene heimliche Einführung des dritten, aus dem übrigen Raume hergenommenen Punctes wieder auf, so fällt auch die Nothwendigkeit des Aneinander hinweg, die ohnedieß durch ihren Widerspruch mit der Geometrie verboten wird. Vielmehr behauptet eine reine Begriffswahrheit, welche keinem Geometer unbekannt ist, gerade das Gegentheil jenes Aneinander zweier Raumpuncte. Mit dem Aneinander aber hört auch die Möglichkeit der starren Linie auf, die, wie wir zeigten, ohne unerlaubte Einschiebung eines Raumes außer dem intelligibeln nicht zu Stande kommen kann. Es genügt hier statt eines weitläufigen Beweises für den Satz: daß je zwei Puncte im Raume einen dritten zwischen sich haben, sich auf das

übereinstimmende Urtheil aller Geometer zu berufen, welche darin übereinkommen, daß erstens je zwei Puncte eine Entfernung zwischen einander haben; daß ferner jedes System zweier Puncte jedem anderen ähnlich sei, und daß es endlich zu jeder noch so kleinen Entfernung eine noch kleinere gebe. Daraus folgt unmittelbar: sowohl daß es zwischen je zwei Puncten nicht einen, sondern unendlich viele zwischenliegende geben müsse, als auch, daß jeder räumliche Gegenstand, d. h. ein jeder Inbegriff von Puncten ein Continuum heiße, wenn zu jedem Puncte desselben für jede auch noch so kleine Entfernung, die nur nicht größer als eine gewisse ist, sich ein Punct in seinem Inbegriff, der diese Entfernung besitzt, vorfindet.

Gegen diese Art der Beweisführung, welche sich auf den Begriff der Aehnlichkeit stützt, in dessen Beleuchtung, in welcher wir übrigens mit den Mathematikern übereinstimmen, wir hier nicht näher eingehen können, würde Herbart wahrscheinlich bis zu dem Puncte nichts einzuwenden gehabt haben, wo es heißt, daß alle Entfernungen einander ähnlich seien. Denn wären sie dieß, so müßten sie auch alle durch das gemeinschaftliche Maß einer kleinsten Entfernung zweier Puncte, d. i. durch das Aneinander, davon jede Linie ein gewisses endliches Quantum enthält, das ihre Ausdehnung bestimmt, meßbar sein. Allein es gibt unmeßbare Linien, z. B. die Diagonalen und die Hypothenuse, welche, wenn man sie durch dasselbe Aneinander mißt, wodurch man die Katheten gemessen hat (als starre Linie), einen Bruchtheil des Aneinander übrig lassen.

Dagegen ist zu bemerken, daß nach mathematischen Begriffen die Meßbarkeit durch ein gewisses Maß, welches nur durch Anschauung bestimmt werden kann, keineswegs zu den Beschaffenheiten gehört, welche sich mittels bloßer Begriffe von Systemen zweier Puncte aussagen lassen, und dadurch deren Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit bestimmen. Aehnlichkeit der Entfernungen schließt ihre Incommensurabilität nicht aus, wohl aber, und dieß ist zugleich das stärkste Argument gegen die sogenannte starre Linie, thut dieß das bestimmte Quantum von Aneinander, welches die starre Linie ausmacht. Denn ist jede Linie nichts als eine bestimmte Anzahl von aneinander befindlichen Puncten, und eine gebrochene Linie eine solche, deren Schenkel einen Winkel bilden und jeder für sich aus einer gewissen Anzahl von Puncten besteht, so bleibt zwischen den Endpuncten dieser Schenkel eine Distanz offen,

welche bereit ist, gleichfalls ein endliches Quantum aneinander befindlicher Puncte aufzunehmen. Aber so wenig die Entfernung der Endpuncte zweier etwa drei und vier Zolle langer Linien von der Art sein muß, daß sich gerade wieder eine ganze Anzahl von Zollen u. s. w. einschieben läßt, so wenig wird jene Distanz gerade für ein endliches Quantum ganzer Aneinander Platz haben; es wird ein halbes oder Drittel Aneinander leer bleiben, die Distanz wird mit jenen Schenkeln incommensurabel sein.

Wir haben uns des Ausdruckes „halbes" oder „Drittel" Aneinander bedient, der für jeden, welcher sich entsinnt, daß das Aneinander die kleinste oder eigentlich die Null der Entfernung zwischen zwei Raumpuncten bedeuten soll, durchaus keinen Sinn haben kann. Denn wie soll das Kleinste getheilt, oder gar die Null noch halbirt werden? Demungeachtet behauptet dieß Herbart ausdrücklich und der Begriff des theilbaren Aneinander macht den entscheidenden Wendepunct aus, um von dem starren, leblosen Aneinander zu dem stetigen Fluß des geometrischen Raumes zu gelangen.

Der Begriff der Stetigkeit begegnet bei beiden Denkern bedeutenden Schwierigkeiten. Leibnitz behauptet ausdrücklich, das Continuum könne nicht aus Puncten zusammengesetzt werden, und Herbart leugnet deren Existenz geradezu ab. Die starre Linie, die er dabei anwendet, findet ein Seitenstück in Leibnitz' „genealogischen Linien," die von ihm als Beispiel der Raumvorstellung aufgezählt werden. Platz, Raum sind nur Gedachtes, insofern sie eine gewisse Ordnung enthalten, in welcher der Geist seine Beziehungen erkennt: so wie das Denken sich eine Reihe imaginiren kann, die aus genealogischen Linien bestände, deren Größen nur von der Zahl der Generationen abhingen und wo jede Person ihren Platz hätte. Und fügte man noch die Fiction der Metempsychose hinzu und ließe dieselben menschlichen Seelen wieder zurückkehren, so könnten diese darin ihre Plätze wechseln; der Vater oder Großvater könnte Sohn oder Enkel werden u. s. w. Und demungeachtet wären diese Orte, Linien und genealogischen Räume, obwohl sie Realitäten ausdrückten, nichts als blos ideale Dinge*). Dergleichen Linien, wenn bloße Reihen diesen Namen verdienen, sind offenbar nicht stetig, ihre kleinsten Theile sind

---

*) X. Lettr. à Clarke. §. 47. S. 768.

von der Art, daß zwischen denselben kein Dritter mehr vorhanden ist, während uns die unendliche Theilbarkeit der geometrischen Linien das Gegentheil zeigt, wofür wir oben einen Beweis aus Begriffen, nicht aus geometrischer Construction geführt haben*).

Es wird von Vielen für widersprechend gehalten, daß etwas ins Unendliche theilbar sein, und doch einfache Theile besitzen sollte. Kant stellte bekanntlich diese zwei Sätze, jeden mit einem, wie er meinte, schlagenden Beweise versehen, in seinen Antinomien als Beweis auf, in welche Widersprüche die Vernunft gerathe, sobald sie übersinnliche Gegenstände zu beurtheilen wagt. Unserer Ansicht nach sind beide Sätze sehr wohl verträglich mit einander. Es ist allerdings wahr, daß man an einem jeden Ganzen, welches aus einer unendlichen Menge von Theilen besteht, Zerlegungen desselben in einer Weise vornehmen kann, dabei man nie auf dessen einfache Theile gelangt, was den Anschein erzeugt hat, als ob es keine einfachen Theile hätte. So können wir eine Linie, wenn sie auch noch so kurz ist, in das Unendliche theilen, ohne je auf einfache Theile zu gelangen, wenn wir z. B. sie halbiren, und die so gewonnenen Theile, die wieder Linien sind, abermals halbiren; was sich dann offenbar ohne Ende fortsetzen läßt, ohne daß jemals einfache Theile zum Vorscheine kämen. Daraus folgt jedoch nicht im Geringsten, daß die Linie keine solchen besitze. Diese nemlich sind ihre Puncte, von welchen kein Mathematiker ableugnen kann, sie seien Theile derselben; wenngleich nicht solche, die er ihr gleichartig nennt, doch ganz gewiß solche, welche zusammengenommen die Linie selbst wiedergeben. Ueberhaupt wagen wir es ganz allgemein zu behaupten, daß jeder Inbegriff von Theilen, wenn er

*) Eine Darstellung der Geometrie ohne Construction und Hilfe von anschaulichen Figuren blos durch die Strenge von Begriffen war auch Leibnitz' Wunsch. „Il faut avouer," sagt er (nouv. ess. p. 338) „que ce ne sont pas les figures, qui donnent la preuve chez les géometres, quoique le style ecthétique le fasse croire. La force de la demonstration est indépendante de la figure tracée, qui n'est que pour faciliter l'intelligence de ce qu'on veut dire et fixer l'attention." Auch haben Scheubelius und Herlinus in der That Geometrien ohne gezeichnete Figuren geliefert, aber nicht ohne solche, die mit Hilfe der Einbildungskraft entworfen werden. Eine völlig begriffliche Darstellung der Geometrie dagegen müßte auch dieser entbehren und sich ausschließlich an die Begriffe und deren Zusammenhang unter einander selbst halten können.

nur so beschaffen ist, daß wir die Theile seiner Theile zugleich als Theile von ihm selbst betrachten dürfen, auch einfache Theile habe. In diese nemlich zerfällt er, sobald wir jeden Theil desselben, der selbst auch Theile hat, in diese letzteren zerlegen, d. h. nicht jene ersteren, sondern die Theile derselben als Theile des Inbegriffs betrachten; denn unter dieser Voraussetzung bleiben offenbar keine zusammengesetzten — sondern nur lauter einfache Theile zurück. Wahr aber ist es, daß ohne Stetigkeit des Raumes es auch keine Stetigkeit der Materie gibt, also auch keine eigentliche Materie überhaupt, keine allseitige Raumerfüllung. Grund genug, daß Leibnitz das Problem, die Stetigkeit des Raumes mit seiner Unzusammensetzbarkeit zu vereinen, scheinbar überging, Herbart von seinen Grundannahmen zu den seltsamsten Folgerungen fortgetrieben wurde.

Das Problem, wie aus Einfachem Stetiges werde, findet bei Leibnitz in der That nirgends eine Erledigung. Er begnügt sich, analytisch zu erweisen, daß der Raum Theile haben müsse; ob es deren letzte, einfache, nicht mehr theilbare gebe, merkt er nicht an, obgleich er die Orte, die von einfachen Substanzen eingenommen werden, einfache Raumpuncte nennt. Er nimmt ferner an, daß der Raum ins Unendliche theilbar und auch in der That ins Unendliche getheilt sei, und er behauptet zuletzt, was dem Gesagten freilich abermals zu widersprechen scheint, daß sich das Continuum aus einfachen Puncten nicht zusammensetzen lasse. Dieß scheint allerdings zu widersprechen, wie aber, wenn es dem ungeachtet nicht widerspräche? wenn es ganz und gar nicht nöthig wäre, daß das Continuum sich aus einfachen Puncten wieder zusammensetzen lasse, um nichts destoweniger behaupten zu dürfen, daß es aus einfachen Puncten bestehe? Wie, wenn dieses Bestehen des Raumdinges aus einfachen Raumtheilen eben so wenig mit der Annahme und Thatsache stritte, daß das Raumding ins Unendliche theilbar sei, und daß wir mit seiner wirklichen Theilung niemals zu Ende kommen? Wie, wenn es sich in diesem Falle gar nicht um den Umstand handelte, ob der menschliche Geist fähig sei, sowohl die Theilung des Raumes ins Unendliche, als diese abermalige Zusammensetzung aus einfachen Puncten zu vollziehen, sondern vielmehr um die Erkenntniß gewisser reiner Begriffssätze, deren Wahrheit oder Unwahrheit mit jenem Umstande gar nichts zu thun hat? Wäre dieß, so würden jene Schwierigkeiten allerdings die Gewalt

verlieren, welche sie im ersten Augenblicke über die Einbildung ausüben und einer so nüchternen Betrachtung des Problemes Platz machen, wie wir eben bei dem Satze von der Nichtexistenz nächster Raumpuncte ein Beispiel geliefert haben. Zur genauen Prüfung dieser Fragen könnte und müßte schon der Anblick der mannigfachen tiefgehenden Widersprüche bewegen, in welche die Behauptung der Incompatibilität einfacher Raumpuncte mit der Stetigkeit des Raumes nicht sowohl ihn, Leibnitz, der diesen Gegenstand fallen ließ und nur in Betreff der Materie näherer Aufmerksamkeit würdigte, als seine Nachfolger Wolff und Baumgarten und später Herbart verstrickte. Die Ersteren lehrten geradezu den Satz: extensio lineae pendet a numero punctorum, welchen Herbart für die starre Linie adoptirte, so daß eine Linie, welche eilf Puncte besitzt, um einen länger ist, als jene, welche nur zehn besitzt. Offenbar wird hier der Punct, der doch kurz zuvor von ihnen als das nichtausgedehnte Raumding definirt wurde, erschlichenerweise als ein ausgedehntes betrachtet, denn wie könnte er sonst eine Aenderung in der Längenausdehnung der Linie, zu welcher er hinzugethan worden, bewirken? Es ist ganz derselbe Fall bei dem „Aneinander," welches als kleinste oder vielmehr als Null der Distanz zwischen zwei Puncten betrachtet und dennoch getheilt werden soll.

Diese versuchte Theilung des Untheilbaren der Ausdehnung des Unausgedehnten, die bei Baumgarten und Wolff als rein logischer Verstoß angesehen werden kann, ist bei Herbart ein nothwendiger Behelf, eine wesentliche Vermittlung zwischen dem starren Auseinandersein der isolirten Puncte der starren, und dem Flusse der theilweise ineinander befindlich sein sollenden Puncte der geometrischen Linie. Er bedient sich derselben als einer Fiction, welche durch die Construction des intelligibeln Raumes geboten werde, und deren Widersprüche und Ungereimtheiten, die er selbst zugesteht, nur diesen allein, keineswegs aber die Seienden träfen, für welche vielmehr der intelligible und jeder andere Raum überhaupt vollkommen gleichgiltig sei. Denn an und für sich kann zwar, urtheilt er, das Aneinander nicht getheilt werden, weil es nichts ist als eine Form des zusammenfassenden Denkens, aber als solches kann es doch getheilt gedacht werden; und da diese gedachte Theilung nicht die realen Seienden, sondern eben nur den idealen Raum angeht, so nimmt der letztere

alle Widersprüche auf sich, die aus der Unterschiebung der starren Construction an die Stelle des fließenden Raumes hervorgehen. Dahin gehört z. B. das immer nähere Zusammenrücken der Radien des Kreises gegen den Mittelpunct, wodurch auf einer weit kleineren und immer kleiner werdenden Peripherie dieselbe Menge Puncte vorhanden sein soll, wie in derjenigen, von welcher die Radien ursprünglich ausgehen *). Es darf nicht mehr befremden, daß Puncte, die doch

*) Probleme dieser Art können ihre Lösung eben nur durch richtige Folgerungen aus dem eben begrifflich dargethanen Satze erhalten, daß es zwischen je zwei Raumpuncten einen dritten (nicht blos in der Fiction, sondern in der That) gibt. Denn alsdann hört es auf ein Widerspruch zu sein, daß sich für jeden Punct in der (der Distanz ihrer Endpuncte A und B nach) längeren Linie A B ein correspondirender in der (der Distanz ihrer Endpuncte nach) kürzeren Linie a b finde. Nur muß man den Gedanken aufgeben, daß die Linie aus einer endlichen Zahl von Puncten bestehe, und sich daher aus einer solchen durch Aneinanderfügung nächster Puncte zusammensetzen lasse, denn dabei müßten die Puncte nothwendiger Weise in einander schwinden, weil nicht zwei unter denselben möglich sind, die einander die nächsten wären, und daher würde man niemals über den ersten Punct in einer auch noch so kleinen Entfernung hinauskommen. Abgesehen davon, daß die Menge der zur Construction einer Linie erforderlichen Puncte, wäre sie auch eine endliche, doch ganz gewiß eine sehr große sein müßte, und es daher sehr zweifelhaft wäre, ob man mit ihrer Zusammensetzung zur Linie jemals zu Stande käme, so verlangt der oben bewiesene Satz ausdrücklich, daß es keine nächsten Puncte im Raume gebe, daß also für jede auch noch so große endliche Zahl von Puncten, aus welchen die Linie bestehen sollte, sich sogleich noch eine größere, nemlich die Summe aus ihr und der Menge aller in der Mitte zwischen je zwei derselben gelegenen Puncte angeben lasse. Und sollte es denn aus dem einzigen Grunde, weil man irrigerweise gewöhnlich annimmt, eine unendliche Menge sei diejenige, welche sich niemals angeben, oder bestimmen oder gar vollenden läßt, gar nichts Unendliches weder im Gebiete der Reihen noch in jenem des Raumes oder des Wirklichen geben? Nur in diesem Falle könnte man in Zweifel ziehen, daß die Reihe der zwischen 1 und 2 stetig liegenden Brüche sowohl, als die Menge der Puncte einer durch zwei Grenzpuncte, welche eine endliche Entfernung von einander haben, begrenzten geraden Linie, daß die Menge der Wahrheiten überhaupt und jene der wirklichen Dinge unendlich sei. Aber es frägt sich sehr, ob dieser Begriff vom Unendlichen der richtige ist. Reichte zur Unendlichkeit einer Menge hin, daß sie unangebbar sei, so müßte die Zahl der Blüthen, welche im Frühling 1847 auf allen Bäumen, Sträuchern und Blumen der Erde geblüht haben, unendlich sein. Denn

nicht ein und derselbe sind, nicht außer, sondern obwohl sie keine Theile besitzen, theilweise ineinander sein sollen, denn auch dieser Widerspruch trifft ja nicht die wahrhaft seienden Wesen, sondern

---

gewiß ist kein einziger Mensch im Stande dieselbe zu nennen. Trotz dem ist sie nicht unendlich, denn da die Zahl der Bäume, Blumen und Sträucher ohne Zweifel nicht unendlich ist, ein jeder aber nur eine endliche Zahl von Blüthen enthalten kann, so kann auch ihr Product keine andere als eine blos endliche Zahl sein. Noch weniger ist die unendliche Menge mit der unbestimmten zu verwechseln, denn offenbar können unendliche Mengen gewiß bestimmt sein, z. B. die Reihe der geraden Zahlen und die Reihe der ungeraden, wo es bei keinem Gliede zweifelhaft sein kann, ob es in die eine oder in die andere gehöre. Eben so wenig ist die unendliche Menge jedesmal unbegrenzt, denn auch die unendliche Menge von Brüchen, die zwischen 1 und 2 enthalten ist, hat diese beiden Größen zu ihren bestimmten Grenzpuncten. Demnach scheint es ein Fehlschluß, um deßwillen, weil die Theilung der Linie bis zu den einfachen unendlich vielen Puncten niemals wirklich vollendet werden kann, behaupten zu wollen, die Linie enthalte keine unendliche Menge derselben, ohne unbestimmt oder unbegrenzt zu sein.

Diese Bemerkungen leiden noch eine besondere Anwendung auf die Theorie der Parallelen, welche Herbart (Metaph. II. S. 240) aufstellt und durch den Gebrauch der starren Linie im Ernst gelöst zu haben glaubte. „Denn," sagt er, „man durchlaufe alle Hypothenusen rechtshin abwärts vom Loth. [Es ist wohl zu bemerken, daß hier von Linien die Rede ist, deren Puncte dicht und unmittelbar an einander liegen; die Hypothenusen entstehen, indem je ein Punct der Geraden A B mit dem für alle Hypothenusen fixen Scheitelpunct C des Loths A C verbunden wird.] Ihre Größe wächst mit der Zumischung des Rechts in ihrer Richtung. Sie werden unendlich, indem diese Zumischung unendlich und neben ihr die Beimischung der stets gleichbleibenden Richtung des Loths unvergleichbar wird. Diese Richtungen, deren Anfangspunct C und deren Ziel zwar zu suchen ist auf A B, aber so daß es nirgends, wie weit man auch gehe, gefunden werden kann, sind gleich den Richtungen auf A B selbst; denn in ihrer Mischung verschwindet Endliches neben Unendlichem. Und dieß geschieht eben so links hin wie rechts." Aber der Satz, daß jede Gerade, deren Anfangspunct C und deren Endpunct, so weit man auch gehe, nicht auf A B gefunden wird, mit A B gleiche Richtung habe, ist in dieser Ausdehnung offenbar unrichtig, denn sonst müßte auch die Assymptote der Parabel oder Hyperbel mit dieser gleiche Richtung haben. Auch diese ist eine Linie, deren Anfangspunct ein fixer ist und deren Endpunct auf der Parabel oder Hyperbel nicht gefunden wird, obgleich er sich ins Unendliche nähert. Was daher hier als gleiche Richtung ausgegeben wird, ist vielmehr eine

einzig und allein die gedachte Raumvorstellung! Von Seite der einfachen Wesen findet nichts statt, als ein beständiger Wechsel des Zusammen und Nichtzusammen; die Formen, unter welchen wir diesen sich uns nothwendig aufdringenden Wechsel auffassen, gehören ausschließlich unserem Denken an, und diesem somit auch alle daraus sich ergebenden unlösbaren Probleme, die nur durch Fictionen, wie Größen der Analysis durch imaginäre $\sqrt{-1}$ weiter geführt werden können.

Kaum wird irgend einem Leser das Unbefriedigende dieser Lösungsart verborgen bleiben, und wenn irgendwo, muß man es hier schmerzlich bedauern, daß Leibnitz, vielleicht im Gefühl der großen hier zu überwindenden Schwierigkeiten, welchen er auf analytischem Gebiete mit Hilfe des von ihm erfundenen Differential- und Integralcalcüls so leicht zu begegnen mußte, auf rein begrifflichem Felde der Stetigkeit des Raumes keine umständlichere Betrachtung widmete. Nur schließen kann man, und dieß vornehmlich aus seiner Lehre von der allseitigen Erfüllung des Raumes bis in die kleinsten und letzten Theile desselben mit thätigen und lebenden Substanzen, daß er, obwohl ein völliges Außereinander der einfachen Puncte anerkannt, doch ihre Stetigkeit ohne Zweifel vorausgesetzt haben möge. Deutlich aber drückt er sich hierüber nicht aus, vielmehr gehört auch die Vorstellung der Stetigkeit bei ihm zu jenen „confusen" Vorstellungen, die wir in der einzelnen Monas als Grundlage der Vorstellung der Materie finden werden.

Es ist beinahe überflüssig nach dem Gesagten noch der Vorstellung der Zeit insbesondere zu erwähnen, da fast Alles, was in Be-

---

mit A B ins Unendliche convergirende Richlung, ohne sie jemals zu erreichen; also statt parallel zu sein, eine solche, die mit ihr einen spitz zulaufenden Winkel einschließt. Die wesentliche Bedingung der Parallelen, daß dieselben in jedem Puncte gleiche Entfernung von einander besitzen, ist also hiedurch vollkommen aufgehoben. Dieser Fehlschluß wäre nicht möglich gewesen, wenn Herbart es sich zur Klarheit erhoben hätte, daß zwischen der Richtung A B und der in endlicher Entfernung von ihr gelegenen ihr wahrhaft parallelen C D eine unendliche Menge von Richtungen möglich sein müsse, deren jede einen größeren Winkel mit dem Lothe einschließt, als die nächst vorhergehende, aber einen kleineren, als die Parallele C D selbst.

zug auf Starrheit oder Stetigkeit vom Raume, auch von ihr gilt. Auch sie ist nach Leibnitz die bloße Aufeinanderfolge, nach Herbart derjenige objective Schein, welchem das wechselweise Zusammen und Nicht-Zusammen der Realen entspricht. Auch in ihr soll es ein Aneinander nächster Zeitaugenblicke und daher eine endlich getheilte starre Linie geben, und bei ihr stellen sich dieselben Widersprüche in Betreff der Einschiebung passender Quanta des Aneinander zwischen gegebenen Distanzen dar. Wie dort sollen dieselben auch hier durch Fictionen behoben werden, welche abermals nicht das ewig unveränderlich beharrende Seiende, sondern die bloße Form des Denkens betreffen. Denn die Seienden selbst sind gegen Raum und Zeit gleichgiltig. Wir wissen von ihnen nichts, als daß sie eben sind und sich bald zusammen, bald nicht zusammen befinden. Alle übrigen Erscheinungen, die wir an ihnen wahrnehmen, sind Schein, der entweder durch ihre Mehrheit oder durch den Wechsel ihres Zusammen und Nichtzusammen erzeugt wird. Ohne dieses Zusammen und Nichtzusammen würde daher für das betrachtende Subject, das die Vorstellungen von Raum und Zeit nicht als Anschauungsformen aus sich selbst, sondern als aufgedrungene Formen von außen her schöpft, weder Raum noch Zeit vorhanden sein. Das Zusammen selbst aber ist wieder nichts als eine Voraussetzung, die uns durch den Schein der Erfahrung aufgenöthigt wird; es ist nichts als die Causalität, in welcher wir gezwungen sind die Seienden gegen einander befindlich zu denken und sie selbst, um das Gesagte noch einmal zu wiederholen, ist eine blos gedachte, nicht wirkliche, ja nicht einmal mögliche, sondern den Seienden angedichtete Causalität. Bloßer Gegensatz bringt so wenig hervor, als sich + 2 und — 2 an sich aufheben; nur ein Gegensatz wirkender Kräfte bringt eine dritte Kraft oder gar Abwesenheit aller Kraftäußerung hervor. So lange Vorstellungen nicht als gedachte Vorstellungen, also nach Herbarts eigenem Ausdruck als Kräfte existiren, heben sie einander weder ganz noch theilweise auf, mögen sie einander auch noch so entgegengesetzt sein. Nicht die Vorstellungen: Schuld und Vermögen, sondern die Gegenstände derselben, die wirkliche Schuld und das wirkliche Vermögen tilgen einander wechselseitig, und so stoßen wir überall, wo Gegensatz etwas bewirken soll, auf Kraftäußerungen und wirkende Kräfte. Aber Kräfte sind die Realen weder, noch besitzen sie dergleichen;

können dergleichen nicht haben, weil ihre einfache Qualität es verbietet, und so bleibt das System, das dieselben offen leugnet, auf die Fictionen beschränkt, in welchen es sie heimlich wieder zur Hinterthür hereinführt. Das auffallendste Beispiel davon wird uns die Herbart'sche Lehre von der Materie bieten.

4. Die Materie.

Materie entsteht, so behaupten beide Systeme, durch Versetzung des Seienden in Raum und Zeit.

Für beide bedeutet Materie im strengen Gegensatze zu den einfachen, unausgedehnten, untheilbaren Wesen das Zusammengesetzte, Ausgedehnte, unendlich Theilbare. Daher ist dieselbe gleichfalls für beide Denker bloße Erscheinung, Phänomen; weil nur das Einfache (Reales oder Monade) das wahrhaft Seiende ist. Was daher zusammengesetzt ist, muß zwar aus Einfachem (Realen oder Monaden) bestehen, ist aber weder das Eine noch das Andere; ist selbst nicht seiend, sondern nur Product oder Aggregat wahrhaft seiender Wesen. Daher existirt Materie nur im Auge des Beobachters als Erscheinung, nicht objectiv als seiendes Ding; was wir mit ihrem Namen belegen ist nur Resultat des Zusammenwirkens der außer uns selbst befindlichen wahrhaft Seienden auf unsere Sinnesorgane. Die sinnlichen Eigenschaften der Materie kleben an keinem Einzelndinge, sondern werden durch die vereinte Wirksamkeit einer Mehrheit von diesen hervorgebracht, sie sind Schein, nicht Sein: φαινομενα, nicht νοȣμενα. Wer sich die Materie anders denken wollte, der müßte entweder außer den einfachen Wesen noch irgend einem Etwas wahres Sein beilegen, oder er müßte annehmen, daß wir diesen Schein blos uns selbst erzeugen, ohne dazu von außen veranlaßt zu werden.

Das Letztere nun leugnet Herbart entschieden, indem er den Schein der Materie einen objectiven nennt; Leibnitz dagegen bei dem völlig isolirten Idealismus seiner Monaden müßte und könnte dieß kraft der prästabilirten Harmonie ohne Widerspruch mit sich selbst zugestehen. Dagegen ist Herbart niemals, Leibnitz öfters, obwohl wie uns däucht ohne hinreichenden Grund, in Verdacht gezogen worden, daß er außer den einfachen Wesen noch irgend welchem Etwas wahres Sein beilege. Zuletzt und am nachdrücklichsten ist dieß von

Hartenstein*) geschehen und dieß ist der Grund, um deßwillen wir diesem Gegenstande noch eine besondere Aufmerksamkeit widmen wollen.

Wenn wir die ersten Schriften von Leibnitz in Betrachtung ziehen, so begegnet uns der Ausdruck Materie sehr häufig und in der verschiedensten Weise, wie dieß vornehmlich aus dem polemischen Verhältnisse des Verfassers gegen Descartes und dessen Schule sich erklären läßt. Er selbst gestand, daß er sich ihrer Kunstausdrücke, mit welchen er einen ganz anderen Sinn verband, oft bedient habe, um von ihnen gelesen und verstanden zu werden. Daß dieser Umstand nicht eben dazu beitragen konnte, die Klarheit seiner Schriften zu befördern, leuchtet ein, wie er denn Quelle mannigfacher Mißverständnisse des eigentlichen Sinnes geworden ist, in welchem er seine Worte genommen wissen wollte. So treffen wir Stellen an, in denen er unter Materie den völlig formlosen Stoff, andere in welchen er denselben, aber belebt von einem geistigen Principe, oder auch alles Körperliche, oder Körper und Substanz unter demselben begriff. Als die gewöhnlichste Unterscheidung finden wir jedoch jene zwischen erster und zweiter Materie.

Die Materie ist nach ihm zunächst doppelter Art: die **materia prima** und die **materia secunda**. Die Erste ist das reine Leidende (**mere passivum**) in der einfachen Monas, im Gegensatze zu dem thätigen Principe in derselben; dasjenige, welches nicht wirkt, sondern auf welches gewirkt wird; das Object der Thätigkeit der Monade; welches jedoch abermals kein anderes ist als sie selbst, denn auf etwas außer ihr Befindliches vermag sie gar nicht einzuwirken. Die Trennung des thätigen und leidenden Princips in der Monas ist folglich blos logischer, nicht realer Natur. Dasselbe Ding insofern es sowohl Thätiges, als leidender Gegenstand seiner Thätigkeit ist, wird in dieser doppelten Beziehung betrachtet, während es real Eins und Dasselbe bleibt. Das Ding beharrt unzerspalten, während das Denken zwei daraus macht, aber diese zwei sind nur verschiedene Ansichten des Einen. Herbart erlaubt sich im Begriff des Seienden eine ähnliche Diremtion. Das einfache Was des Seienden wird in Gedanken vom Sein getrennt; nur in Gedanken, denn das Was ist nicht ohne das Sein

---

*) De Leibnitii de materiae notione comment. Lips. 1846.

und das Sein nicht ohne das Was. Eben so wäre die Monas nicht thätig, wenn sie nicht zugleich leidend, d. i. von sich selbst, nicht von Anderen leidend wäre, und sie wäre nicht leidend, wenn sie nicht zugleich thätig, d. h. auf sich selbst thätig wäre. Das leidende Princip in der Monas wäre daher unvollständig ohne das thätige, und dieses eben so ohne jenes. Beide verhalten sich correlativ und ergänzend zu einander.*)

Die zweite Materie dagegen ist ein Inbegriff, eine Masse (amas), und „eine solche kann nicht bestehen ohne einfache immaterielle Substanzen oder reelle Einheiten."**) Die materia secunda an sich, als Maschine betrachtet, ist daher eine bloße Abstraction, eine Irrealität, welche nur durch etwas Substantielles, das ihr zu Grunde liegt, ein sicheres Fundament erhält. Wenn es nichts Substantielles der Art gibt, so gibt es überhaupt gar nichts, nicht einmal ein Phänomen, denn auch ein solches kann nur durch zu Grunde liegendes Substantielles hervorgerufen werden.***)

Alles dieß könnte man zugeben und doch, wie Hartenstein†) und vor ihm Herbart††), behaupten, dieß Alles beweise nichts anderes, als daß Leibnitz angenommen habe, es könne keine Materie ohne substantielle Formen in ihr bestehen, keineswegs aber, daß er außer den einfachen Monaden nicht noch einen anderen form- und gestaltlosen Weltstoff als Grundlage der körperlichen Erscheinungen voraussetzt. Diese Voraussetzung würde allerdings das Charakteristische des Systems aufheben. In der That bedient sich Leibnitz in seiner früheren, gegen die Cartesische Schule gerichteten Schriften, z. B. de ipsa natura, wo es ihm zunächst nur darum zu thun ist, zu beweisen, daß keine Materie überhaupt ohne substantielle Formen in ihr zu bestehen vermöge, des Wortes Materie in solchem, den Cartesianern geläufigstem Sinne, daß dieses, wie oben erwähnt, allerdings etwas den einfachen Wesen gerade Entgegengesetztes und außerhalb ihrer Seiendes zu bezeichnen scheint. Allein an anderen Stellen und zwar seiner späteren Schriften, in denen er sich nicht mehr scheute, mit seinen eigenen ab-

*) Erdmann: Leibnitz Phil. S. 43.

**) Nouv. ess. S. 346.

***) Feuerbach: Leibnitz Phil. S. 75. Secretan (la Phil. de Leibn.) S. 50.

†) In letztgenannter Schrift.

††) De attractione elementorum §. 27. sch. 1.

weichenden Ansichten hervorzutreten, äußert er sich dreister und entschiedener für die entgegengesetzte Meinung. „Ich habe an einigen Orten (in der **Theodicée**, wenn ich nicht irre) gesagt, daß die Materie nichts ist als ein geordnetes und vollkommenes Phänomen, das keineswegs täuscht, wenn man es nach den Regeln und Vorschriften der Vernunft auffaßt. Wahre Substanzen sind nur die einfachen, oder dasjenige was ich Monaden nenne; und ich glaube, daß es nichts außer den Monaden in der Welt gibt, da das Uebrige nichts ist als bloße Phänomene, die durch Monaden erzeugt werden.“ *)

Jedermann muß zugeben, daß diese Consequenz die allein richtige aus Leibnitz' vorangegangenen ontologischen Grundansichten sein kann. Denn entweder hätte er seinem eigenen Hauptgrundsatze: das Zusammengesetzte existirt nicht ohne Einfaches; oder dem für ihn eben so wichtigen: die Monas wirkt weder, noch leidet sie etwas von außen her, selbst widersprechen müssen. Nach dem Ersten ist es unmöglich, daß Materie d. h. Zusammengesetztes, als solches „existire,“ denn nur dem Einfachen kommt wahrhafte Existenz zu; dem Letzteren zufolge kann die Materie nichts anderes sein, als bloßer Schein im Auge des Beobachters, der noch überdieß nicht von außen her, sondern vermöge der prästabilirten Harmonie rein von innen heraus von dem Beobachter selbst erzeugt wird.

Leibnitz spricht dieß deutlich aus, indem er das Entstehen der Vorstellung von der Materie für eine „confuse,“ verworrene Vorstellung erklärt. Indem Gott bei der Anordnung des Weltalls jede Monas mit Rücksicht auf alle anderen in ihre besondere Stellung brachte und diese an und für sich durch nichts genöthigt werden kann, ihre vorstellende Natur gerade auf eine bestimmte Partie des Weltalls einzuschränken, so kann die Beschränkung ihrer Vorstellungsfähigkeit nur in ihrem Orte liegen. **)

Allein nicht in Hinsicht der Menge der vorzustellenden Gegen-

---

*) Lettre à Mr. Dangicourt. S. 745.

**) Könnten die Monaden Einwirkungen von außen erfahren, so würde man hier ganz nach unserer oben versuchten Erklärung des Raumbegriffs sagen: Dasjenige, was der Grund ist, warum sie gerade diesen und nicht jenen Theil des Weltalls vorstellt d. i. von ihm Einwirkungen empfängt, ist ihr Ort.

stände ist sie beschränkt; diese ist unendlich, denn die Monas stellt nicht weniger als das ganze Weltall vor; sondern in Hinsicht der größeren oder geringeren Deutlichkeit, mit welcher sie dasselbe vorstellt. Diese muß nach der Entfernung und Bedeutung der Theile des Universums verschieden sein; die nächsten und im Vergleiche mit ihr größten Partien stellt sie deutlich vor; die übrigen, den bei weitem größten Theil, undeutlich, verworren. Am deutlichsten wird daher ihr Körper vorgestellt, d. h. die ihr nächste Materie, und diese steht durch ihren Zusammenhang mit der den Raum erfüllenden Materie, überhaupt auch mit dem ganzen Universum in Verbindung. Die zahllosen zugleich sich aufdrängenden, sich theils aufhebenden, theils verwischenden Vorstellungen von den einzelnen außerhalb des Beobachters seienden Monaden erzeugen, da die Seele sie nicht einzeln von einander auszusondern vermag, die Vorstellung einer in einander fließenden, ununterscheidbaren Masse, welche die Materie ist. Auf diese Weise besteht die Vorstellung einer form-, gestalt- und theillosen, dennoch theilbaren Masse als bloße Vorstellung im beobachtenden Subjecte, unbeschadet der thatsächlichen Zusammengesetztheit derselben aus zahllosen unter sich gesonderten einfachen Einzelwesen.

Bei dieser Vorstellung von der Materie wäre dann, wie Kahle*) richtig bemerkt, ein reales vinculum substantiale zwischen den Substanzen völlig überflüssig. Denn da keine Substanz auf die andere wirkt, außer einfachen Substanzen aber nichts besteht und die Materie bloße subjective, durch die prästabilirte Harmonie gebotene Erscheinung ist, so fällt der Grund und die Möglichkeit der realen Verbindung unter den einfachen Substanzen von selbst weg. Wenn daher auch, wie Herbart meint**), die Monaden ihm (Leibnitz) selbst zu starr gestanden haben mögen, so folgt daraus doch nicht, was jener folgert, daß er die Synechologie als abhängig von der Ontologie (was er wohl hätte richtiger thun sollen), folglich das Stetige nur in Verbindung mit dem Starren aufgefaßt, und deßhalb nachher das vinculum substantiale als stetigfließendes Band zwischen den starren isolirten Monaden hinzugefügt habe. Vielmehr wurde Leibnitz, da er keine Ein-

*) Das vinculum substantiale bei Leibnitz, bearbeitet von Dr. Kahle. Berlin, 1839.

**) Metaph. I. S. 484.

wirkung zwischen den Substanzen zuließ, folglich auch Raum und Zeit nicht als die kosmologischen Bedingungen dieses Einwirkens betrachten konnte, nothwendig zu derselben synechologischen Ansicht Beider getrieben, wie Herbart, und mußte consequenterweise auch die Materie für ein bloßes Phänomen ansehen.

Er vergibt daher in den, wie uns dünkt mit Unrecht berüchtigten, Briefen an Des-Bosses seiner Ueberzeugung durchaus nichts, wenn er behauptet, die Materie und die Körper seien nichts Anderes als bloße Ganz- und Halbphänomene (semi-mentalia). „Aus der prästabilirten Harmonie," sagt er, „läßt sich nicht beweisen, daß die Körperwelt etwas Anderes sei als bloßes Phänomen." Und wie sollte es auch? Die Erscheinung des Körpers ist an und für sich eine bloße Erscheinung, weil die Seele davon, wie schon Bayle richtig geahnt hat, nur durch die ihr innewohnenden spontanen Vorstellungen, nicht aber durch die Einwirkung der außer ihr befindlichen Materie wissen kann; denn die Monaden unter einander ermangeln aller Verbindung und jede Monas ist eine Welt für sich."*) Der Erfolg in der Monas würde derselbe sein, wenn sie keinen Körper hätte, der er ist, wenn sie einen hat. Für die individuelle Monas ist daher die Frage nach der Materie völlig unnütz. „Sehr nützlich dagegen ist es," fährt er fort, „zur Einsicht in den eigentlichen Grund der Dinge (ad fundamentalem rei inspectionem), die Phänomene mit Beiseitesetzung jeder körperlichen Substanz blos aus dem Zusammenstimmen der Perceptionen der einzelnen Monaden zu erklären und hinterher erst zu untersuchen, was man denn, wenn man eine körperliche Substanz haben wollte, noch gebrauchte. Es findet sich indessen nichts, was uns nöthigte, noch etwas außer den Monaden und Seelen anzunehmen." Diese Stelle dient zu zeigen, wie sehr Leibnitz seine eigene Meinung, daß die Körper bloße Phänomene seien, von dem Verlangen des Des-Bosses unterschied, eine körperliche Substanz darzustellen. Es bedurfte seiner Ansicht nach keineswegs eines vinculum substantiale substantiis superadditum realizans phaenomena, wie es Des-Bosses zur Erklärung der Transsubstantiation unentbehrlich schien. Vielmehr äußert sich Leibnitz, gegen den Schluß des 30. Briefes, nachdem er dem Ansinnen des Pater Des-Bosses möglichst zu entsprechen gesucht hat, ohne

*) Lettre 3e à Des-Bosses. S. 142.

sein abweichendes Urtheil zurückzuhalten, mit den merkwürdigen Worten:*) „Ich dachte daran, was einer von Euch (Katholiken) antworten könnte, der jede zusammengesetzte Substanz und jedes realizans phaenomena als überflüssig aufgehoben wissen wollte. Dieß angenommen bestände die Substanz des Körpers selbst in gewissen Grundphänomenen (phaenomenis constitutivis), so wie die Accidenzen in gewissen abgeleiteten (resultantibus) Phänomenen; gerade so wie die Natur des Weißen in Flocken (nach Art des Schaumes) besteht, aber in einer ähnlichen Hülle, deren Wahrnehmung in uns unbeachtet bleibt. Das Accidens hingegen würde andererseits in dem Bewußtwerden jener Wahrnehmung bestehen, durch welche wir das Weiße erkennen. So daß, wenn Gott an der Stelle des Weißen das Schwarze unterschieben wollte und doch die Accidenzen des Weißen beibehielte, er bewirken würde, daß alle Wahrnehmenden (denn in der wechselseitigen Uebereinstimmung der Wahrnehmenden besteht die Wahrheit der Phänomene) fortwährend die bewußte Wahrnehmung des Weißen und ihre Wirkung, d. i. die aus den Grundphänomenen des Weißen abgeleiteten Wahrnehmungen behalten würden; während sie doch der That nach nicht die unbewußte Wahrnehmung des Flockenschaumes oder kleiner Hügelchen (d. i. jener Oberfläche, welche die Vorstellung: Weiß erzeugt), sondern kleiner Vertiefungen, d. i. einer solchen Oberfläche hätten, welche die Vorstellung: Schwarz, hervorbringt."

Der letztere Fall ist schon um deßwillen nicht undenkbar, weil die Natur des erzeugenden Dinges überhaupt gar keinen Einfluß auf die Natur der erzeugten Perception nehmen kann, indem diese als spontane That der Monade von jener gänzlich unabhängig ist. Sonach kann man als ausgemacht annehmen, daß Materie und Körper nach Leibnitz' Ueberzeugung im Gegensatze zu den allein wahrhaft existirenden Monaden für bloße Phänomene galten. Was aber gewisse Monaden zu einem gemeinschaftlichen Ganzen, und zwar zu einem solchen verbindet, welches hierauf in dem Beobachter die Vorstellung eines Körpers hervorzubringen im Stande ist, ist kein reales, sondern lediglich ein ideales Band, ein vinculum substantiale ideale, nicht reale, dessen Grund in der durch die prästabilirte Harmonie hervorgebrachten Uebereinstimmung ihrer wechselseitigen Perceptionen

---

*) 30e Lettre à Des-Bosses. S. 743.

beruht. Kahle bemerkt hiebei, daß man annehmen könne, er, Leibnitz, verstehe unter diesem zusammenhaltenden Bande bald blos die Wirksamkeit der herrschenden Monade, bald die sämmtlichen zu einer machina corporis vereinigten einfachen Wesen. Beides gilt an sich gleich. Im realen Sinne des Wortes kann es eine herrschende, d. i. durch ihre thätige Kraft über Andere Gewalt ausübende Monas so wenig geben, als es eine wechselseitige Einwirkung auf einander unter den Monaden gibt; dieser ganze Einfluß ist blos ideal vorhanden. „Denn," heißt es, „die Anordnung oder die Verhältnisse, in welchen zwei Monaden verbunden sind, bestehen nicht in Einer von Beiden, sondern in Beiden zugleich, in der That aber in Keiner von ihnen, sondern allein im Geiste. Diese Verbindung aber wirst Du gar nicht verstehen, wenn Du nicht irgend ein reales Band, ein Substantielles hinzu denkst als Subject der gemeinschaftlichen und verknüpfenden Prädicate und Modificationen." Daraus wird, sagt Kahle, nunmehr ganz richtig gefolgert, erstens daß das vinculum substantiale ein bloßes Gedankending (res mentalis), und zweitens, daß es etwas Substantielles sei. Beides ist wirklich der Fall, sobald man unter vinculum substantiale eben nur das Naturgesetz versteht, in Folge dessen überhaupt die Monaden zu einer machina corporis zusammentreten müssen.

Dieses Naturgesetz ist aber nichts Reales, Existirendes; es ist ein bloßes Gesetz, ein Satz an sich. Wirksamkeit erhält dasselbe wie jedes andere Gesetz erst durch einen Gesetzgeber, welcher wirkliche Gegenstände demselben unterordnet. Dieser Gesetzgeber ist hier der oberste Urheber der Welt, der in Folge der erkannten Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit des Naturgesetzes die einfachen Wesen so eingerichtet hat, daß sie zu körperlichen Dingen zusammentreten, und durch die Gleichzeitigkeit und Uebereinstimmung ihrer Perceptionen den Schein von Körpern erregen müßten, wenn überhaupt ein Wesen fähig wäre, diesen Schein von außen her zu empfangen. Dieses ist jedoch bekanntlich bei der Monas nicht der Fall. Bei dieser existirt daher der Körper nur in der Vorstellung und kraft der ihr innewohnenden, zu Folge der vorherbestimmten Harmonie mit der äußeren Welterscheinuug harmonirenden Perception. Sonach ist das vinculum, welches Monaden zu einem Ganzen verknüpft, im letzten Falle ein bloßer Gedanke und verbindet nur die Vorstellungen mehrerer einzelnen Monaden zu der Vorstellung eines Körpers; im ersten Falle da-

gegen geschieht die Verbindung der Substanzen zur **machina corporis** durch irgend eine reale, wenn gleich nicht durch die Wirksamkeit der Monaden selbst, sondern durch jene der Gottheit, d. i. der allein wirksamen und einzig wahrhaft thätigen Kraft im Weltall.

Auch Herbart stimmt mit Leibnitz darin überein, daß die Materie nichts Seiendes, wohl aber ein Product des Seienden, ein ideales Ding sei, hervorgehend aus den zusammenfassenden Formen des Denkens; aber er nimmt zugleich, wie wir wissen, einen zwar sehr zweifelhaften, aber doch dafür ausgegebenen causalen Zusammenhang zwischen den Realen selbst an und betrachtet die Materie als dessen Erzeugniß. Bei Leibnitz dagegen findet in der That gar kein causaler Einfluß zwischen den das körperliche Ding ausmachenden einfachen Wesen, sondern bloßer Parallelismus der innerlichen Veränderungen statt, welcher den Schein des gemeinsamen Erzeugtwerdens des Scheins durch die mehreren den Körper constituirenden Seienden hervorbringen soll.

Welcher Beschaffenheit jedoch jene Causalität immer sei, welche die einfachen Realen oder vielmehr das zusammenfassende Denken für sie auf einander ausüben, jedenfalls ist sie „ruhend," d. i. kein Thun, kein Wirken, denn dieses ist den einfachen Realen ein für allemal versagt. Lassen wir einstweilen das „wirkliche Geschehen," das in der That diesen Namen nicht verdiente, hingehen, so ist der erste Schritt, den der Begriff der Materie oder richtiger die Construction der Materie selbst erfordert,*) daß man sich eine Mehrheit von Realen im causalen „Zusammen" und dadurch in jedem derselben ein „wirkliches Geschehen," eine „Selbsterhaltung" erzeugt denke.

Das Reale für sich allein bringt gar keinen Schein hervor, denn es hat nur eine einzige Qualität und gar keine Kraft, folglich weder die Fähigkeit sich zu verändern, noch verändert zu werden. Wo daher ein Schein entstehen soll, dort muß eine Mehrheit von Realen vorausgesetzt werden. Allein auch das bloße Dasein dieser Realen würde so we-

*) Dieß ist jedoch wohl nicht einerlei. Der Begriff und seine Erklärung ist, sollten wir glauben, weit genug vom Gegenstande und seiner genetischen Construction unterschieden. Man kann jenen vollkommen zu zergliedern wissen, ohne die Entstehungsweise des letzteren angeben zu können, und umgekehrt.

nig zur Erzeugung des Scheins fruchten, als das Dasein gewisser Zahlen, die noch nicht zur Summe vereiniget worden, zum Dasein dieser letzteren. Es muß daher das eigenthümliche Verhältniß zwischen den Realen eintreten, welches ihr „Zusammen" heißt, und den Grund ausmacht, aus welchem der Schein als Folge hervorgeht. Auf diese Weise entsteht a) der Schein der Inhärenz, d. i. der Beschaffenheit, b) der Veränderung.

Der Schein der Inhärenz kann nur durch eine Mehrheit zugleich und zusammenseiender Realen hervorgerufen werden, weil das einzige Reale auch nur eine einzige Qualität hat, und diese schlechthin nicht wahrgenommen werden kann. Der Schein der Veränderung dagegen wird erzeugt durch eine Mehrheit nacheinander zusammenseiender Realen, deren einige zu den früheren hinzu, andere von denselben hinwegkommen. Der Schein der Identität des Veränderten vor und nach der Veränderung wird dadurch hervorgebracht, daß einige der zusammenseienden Realen vor und nach der Veränderung dieselben bleiben, während die anderen wechseln.

Das Zusammen der Wesen ist daher identisch mit ihrem Causalitätsverhältniß. Wesen, die zusammen sind, stehen im Causalitäts verhältniß; und umgekehrt, Wesen, die sich im letzteren befinden, sind zusammen.

Im intelligibeln Raum bedeutet dieses Zusammen so viel als „in einem Punct sein," „Ineinander sein." Denn da vorläufig gar keine Raumvorstellung aus dem sinnlichen Raume entlehnt werden soll, so hat man von dem Anfange der räumlichen Construction, dem Puncte, keinen anderen Begriff, als den eines Etwas, worin zwei Wesen zusammen sind*) oder wenigstens zusammen sein können. Denn da der

*) Es wird daher eine an sich widersprechende Sache sogleich vorausgesetzt. Denn definirt man den Punct wie Leibnitz thut, als den einfachen Ort einer einfachen Monade, so folgt schon eo ipso, daß an dem Puncte, wo eine Monade ist, keine andere sein kann, oder mit anderen Worten, die Monaden sind für einander undurchdringlich. Nimmt man dagegen die Möglichkeit, daß mehrere, ja zahllos viele Realen in demselben Orte sein können, gleich in den Begriff des Ortes hinein, so hört freilich der Widerspruch mit der Definition des Punctes auf, aber diese Erklärung selbst erweckt Zweifel und Bedenken gegen sich, die das System so wohl kennt, daß es sie sogleich mit der Bemerkung zu heben sucht: der Raum, der intelligible nemlich, gehe die Realen selbst nichts an. Was aber von einem Raume zu hal-

Raum für die einfachen Wesen überhaupt nichts bedeutet, so ist es für sie auch vollkommen gleichgiltig, ob ihrer nur eines oder zwei oder gar zahllos viele im selben Puncte sich befinden.

Die einfachen Wesen können sich daher vollkommen durchdringen, sie sind ineinander. *)

Allein auf diesem Wege kommt noch immer keine Materie zu Stande. Materie ist das Ausgedehnte; die einfachen Realen sind aber nicht ausgedehnt, und auch hundert und tausend zusammenbefindliche Reale machen noch kein Ausgedehntes aus, denn sie sind ineinander, nicht außereinander. Wo aber Ausdehnung hervorgebracht werden soll, müssen Wesen außereinander sein. Was außer einander ist, das ist nicht zusammen; was aber nicht zusammen ist, das befindet sich nicht im Causalzusammenhange, das kann auch nicht Grundlage eines Scheins, folglich eben so wenig der Materie sein.

Das Problem, wie aus Unausgedehntem durch Synthese Ausgedehntes werde, tritt hier scharf und bestimmt hervor, wie überall dort, wo einerseits analytisch vom Zusammengesetzten auf das Einfache zurück und synthetisch von diesem Letzteren zu dem Erstgenannten vorgeschritten werden soll. Obgleich ursprünglich ein rein geometrisches, wird es hier, wo von der Entstehung der Materie aus einfachen Realen die Rede ist, zum metaphysischen Problem. Die Materie beruht auf der Stetigkeit des Raumes selbst. Es ist die bekannte Antinomie von der unendlichen Theilbarkeit der Materie und ihrem gleichzeitigen Zusammengesetztsein aus einfachen Theilen; so wie es sich beim Raum

---

ten, der einerseits den Realen völlig gleichgiltig, und doch mit Nothwendigkeit als objectiver Schein bei Zusammenfassung der Dinge gegeben sein soll, mögen wir hier nicht näher bezeichnen.

*) Dieser Satz stützt sich auf die Erscheinungen der Porosität und auf das behauptete Durchdringen der Körper in der Chemie. Nur das Letztere könnte hier von Gewicht sein, denn daß die Erscheinungen der ersteren nicht auf Mischung, sondern auf Mengung kleinster Theile beruhe, ist bekannt genug. Aber sogar die Chemie betrachtet die Materie nur mehr als Gemenge von kleinsten Theilen, Atomen, theils gleichartiger, theils ungleichartiger Stoffe, verlangt also weder, noch erlaubt die „Durchdringung“ des einen Stoffs von anderen, sondern behauptet völlige und gänzliche Geschiedenheit jedes von anderen, also nicht In- sondern völliges Auseinandersein derselben.

um die Ausgleichung zwischen der unendlichen Theilbarkeit desselben und seinem Bestehen aus einfachen Puncten handelte.

»Wer, mit Leibnitz, den Raum als die Ordnung des Außereinanderwirklichen und ferner die Monaden als dasjenige betrachtete, was wirklich sei, der konnte die Synechologie nur abhängig von der Ontologie und folglich das Stetige nur in Verbindung mit dem Starren auffassen. Denn die Monaden fließen nicht. Sie standen Leibnitz selbst zu starr; daher das nachherige **vinculum substantiale.**" *)

Allerdings fließen die Monaden nicht, wenn dieß nach Herbart so viel bedeuten soll, daß sie, die völlig theillosen, an einem und zugleich an dem anderen Puncte sein sollen sie sind vielmehr in jedem Augenblick ganz und vollkommen außer einander; jede an ihrem eigenen, nicht mit irgend einer anderen im selben Orte; ihre Stetigkeit oder Nichtstetigkeit hängt daher nicht von ihnen selbst, die weder unendlich theilbar, noch überhaupt theilbar sind, sondern von dem Raum ab, in welchem sie sich befinden, und welchen sie entweder in jedem Puncte oder nur in zerstreuten isolirten Puncten erfüllen. Wenn dieser stetig ist, d. h. nicht zwei Puncte in ihm die nächsten sind, und zugleich allseitig erfüllt, wie Leibnitz ausdrücklich behauptet, weil es unter Voraussetzung eines weisesten Urhebers nicht anders sein könne: so ist die Materie selbst gleichfalls stetig, denn in jedem Puncte des stetigen Raumes findet sich ein einfacher Theil der Materie. Die Schwierigkeit, wie die ins Unendliche theilbare Materie doch aus einfachen Theilen bestehen könne, führt sich somit einfach auf die frühere zurück, wienach die stetig ausgedehnte geometrische Linie als Summe einfacher Raumpuncte gedacht werden dürfe. Für diese aber läßt sich, wie erwähnt, ein Beweis aus reinen Begriffen führen. Es ist apodiktisch gewiß, daß der Raum nicht zwei nächste Puncte habe, und doch aus Puncten bestehe; es liegen eben so wichtige Gründe vor, den Raum für stetig d. h. in jedem einfachen Puncte erfüllt zu halten; die Stetigkeit der Materie kann daher aus Gründen unzureichender Einbildungskraft wohl noch bezweifelt, aber theoretisch nicht mehr geleugnet werden. Und worin liegen denn die Gründe der Bedenken, die man ihr fortwährend entgegenhält? Etwa darin, daß man behauptet, Aus-

---

*) Herbart Metaph. I. 484.

gedehntes vermöge nicht aus Unausgedehntem zu werden? Ein Satz, den die Geometer dahin gewendet haben, daß selbst die Linie aus Linien, nicht aus Puncten bestehen müsse. Soll der Grund für diesen Satz der sein, daß das Ganze seinen Theilen gleichartig sein müsse? Wie viele Stoffe hat nur die Chemie allein nachzuweisen, die ihrem ursprünglichen Ganzen völlig fremdartig sind! Können, müssen nicht sogar dem Ganzen Beschaffenheiten zukommen, die den Theilen fehlen? Warum soll es nun schlechthin widersprechend sein, daß das Ganze Ausdehnung besitze, während die Theile keine haben?

Leider scheint weder Leibnitz noch viel weniger seine Nachfolger, wie Herbart mit Recht tadelnd bemerkt, dem Probleme der Stetigkeit der Materie die tiefdringende Forschung gewidmet zu haben, die dasselbe erfordert, um sich durch den vielfachen Widerspruch, in welchen dieselbe mit dem Scheine tritt, nicht irre machen zu lassen. Die Einbildungskraft, unfähig für den trockenen Begriff das belebende Bild zu liefern, verdrängt denselben nur allzu gern mit dem Verstande, um sich an seine Stelle zu setzen. Weil sie das Einfache, dessen Dasein sammt der Stetigkeit der Raumerfüllung durch dasselbe, welche begreiflich durch den Verstand nachgewiesen wird, bildlich nicht darzustellen vermag, denn jedes Bild stellt schon ein Ausgedehntes, mithin Zusammengesetztes dar, leugnet sie dasselbe lieber ab. Sie will lieber construiren als mit dem Verstande begreifen, und wie sie sich mit dem einfachen Verstandesbegriffe nicht begnügt, ohne ihm sogleich ein sinnliches Gemeinbild als oft lebhafteren und irre führenden Begleiter mitzugeben, so setzt sie auch an die Stelle der reinen unbildlichen Begriffserkenntniß eine anschauliche Construction, durch welche sie folgerecht zu widersprechenden Fictionen geleitet werden muß, wie wir sie bei Herbart finden.*)

Leibnitz, der wiederholt aussprach, das Stetige lasse sich aus Puncten nicht zusammensetzen (womit er vollkommen Recht hatte, wenn er es nur auf die Construction bezog und die einfachen Bestandtheile des Raumes demungeachtet bestehen ließ), suchte eine andere Auskunft, das Ausgedehnte aus dem Unausgedehnten zu erklären. „Ich

*) Wie wenig Klarheit über die ersten Raumbegriffe und ihre philosophische Behandlung selbst bei scharfsinnigen Mathematikern herrsche, zeigt unter anderen die Schrift des im letzten Fache sehr gewandten Lehmann.

weiß nicht," sagt er, „wo und wie ich einmal gesagt habe, eine Modification des Nichtausgedehnten mache das Ausgedehnte aus." Diese Modification war nicht das vinculum substantiale, dessen Dringlichkeit vielmehr bei einer ganz anderen Aufgabe lebhaft hervortritt, sondern die Verwandlung des Ausgedehnten in einen bloßen Schein in der Monade, in ein rein ideales Ding. Denn die Monaden sind nicht ausgedehnt; dennoch stellen wir Ausgedehntes vor. Dasjenige daher, was diesem zu Grunde liegt, kann in seinen letzten Bestandtheilen nur ein Aggregat einfacher Wesen sein, die nicht ausgedehnt sind. Die Ausdehnung ist daher nur ein von uns in die Vorstellung der Außendinge hineingetragener Schein.

Auf ähnliche Art schließt Herbart: Um das Ausgedehnte aus dem Unausgedehnten zu construiren, muß an diesem Letzten (d. i. an den einfachen Realen) eine Modification vorgehen. Diese kann nicht die Realen selbst treffen, denn diese sind unantastbar; sie geht daher nur das Zusammenfassen derselben „das Zusammen" an. Die Form des zusammenfassenden Denkens daher muß eine Aenderung erleiden. Diese war bisher das reine und vollkommene Zusammen, das gänzliche Ineinander, durch welches allein jedoch keine Materie zu Stande kommt, denn was ineinander ist, das macht noch keine Ausdehnung aus. Um diese zu erzeugen, muß das vollkommene Zusammen in das unvollkommene, das völlige Ineinander in ein wenigstens theilweises Außereinander übergehen.

Schon in der Construction des intelligibeln Raumes ist eine Theilung des untheilbaren Aneinander als nothwendige Fiction für zulässig erklärt worden; eine ähnliche bahnt den Weg zur Construction der starren Materie. So gut wie eine fingirte Theilbarkeit untheilbarer Puncte, dürfen wir auch ein unvollkommenes Zusammen voraussetzen, d. h. die realen Wesen **A** und **B** können in einer solchen Lage sein, wie die beiden letzten Puncte einer (starren) Hypothenuse, die einander theilweise decken sollen, als ob ein Punct theilbar wäre. „Dieß sieht nun ungereimt aus, allein diese Fiction im Begriffe trifft wieder lediglich den Raum; sie berührt nicht im mindesten die Qualität der Wesen; auch nicht das wirkliche Geschehen; denn die räumliche Lage ist überall nichts für die Wesen selbst." *) Der Raum muß sich Un-

*) Metaph. II. S. 269.

gereimtheiten und Widersprüche gefallen lassen; dieß sahen wir schon, und sie häufen sich fortwährend mehr und mehr. Denn ungeachtet der Raum, folglich auch das minder oder mehr vollkommene Zusammen „für die Realen nichts bedeutet,“ so soll dennoch dem minderen Grade des Zusammen ein geringerer Grad von Selbsterhaltung (also vom wirklichen Geschehen in den Realen) entsprechen“ *); weil es aber doch allzu seltsam klingt, daß einfache Wesen, die keine Theile haben, mehrere Theile mit einander gemein haben sollen: so wird weiter fingirt, die einfachen Wesen hätten auch Gestalt und mithin auch Theile. Es fragt sich nun: „welche Figur paßt aber auch nur als Fiction auf einfache Wesen? Gar keine, würde Leibnitz ohne Zweifel geantwortet haben, denn „wo es keine Theile gibt, da gibt es auch weder Ausdehnung noch Figur, noch mögliche Theilbarkeit.“ **) Herbart aber erwiedert: „die Kugel; denn es ist kein Grund vorhanden, die Ausdehnung nach verschiedenen Seiten hin ungleich anzunehmen.“ Auch sind diese Kugeln für alle realen Wesen von gleicher Größe; denn es ist kein Grund der Ungleichheit vorhanden, und ohne solchen darf die Fiction nichts Ungleiches zulassen.“

Nicht nur die Fiction darf dieß nicht, sondern noch viel weniger das nicht „fingirende“ Denken, das die Kugel überhaupt nicht zuläßt. Der Grund, warum Herbart die letztere dennoch einführt, liegt in seinem Streben, die Metaphysik der Analysis gerecht zu machen. Diese denkt überall, wo sie die Verhältnisse der kleinsten Körpertheile zu bearbeiten unternimmt, an physische Körperchen, Molecule, also keine wahren Atome. Sie steht aber auch nicht einen Augenblick an, die Zusammengesetztheit derselben zuzugeben und begnügt sich damit, sie als bequeme Elemente der Rechnung zu gebrauchen.

Herbart, indem er einerseits den Atomen Kugelgestalt und Theilbarkeit beilegt, nimmt dieselbe anderseits wieder zurück, indem er behauptet, das seien Fictionen, die in der Beschränktheit und Widerspruchsfülle unserer natürlichen Raumvorstellungen ihren Ursprung haben. Die Realen an sich sind wahre Atome. Daraus folgt nun, daß sie, obwohl (durch eine Fiction) nur theilweise zusammen, dennoch ganz, d. h. in allen ihren Theilen, in Selbsterhaltung versetzt werden. Denn in ihnen selbst gibt es kein Dort und kein Hier; es ist

*) Metaph. II. S. 271. de attract. element. §. 27.

**) Monad. §. 3.

unmöglich, daß ein Theil sich selbsterhalte, der andere nicht, folglich „im ganzen realen Wesen, in allen fingirten Theilen desselben befindet sich einerlei Grad der Selbsterhaltung." *) Selbsterhaltung herrscht demnach auch dort, wo kein Zusammen ist; dieß ist (obgleich nur fingirt, denn in der That können sie nicht anders als ganz zusammen sein) ein Widerspruch, welcher nothwendig aufgehoben werden muß. Die Lösung geschieht dadurch, daß auch jene bisher nicht zusammengewesenen Theile ins Zusammen treten. Das unvollkommene Zusammen bedingt daher ein Streben nach vollkommnerem Zusammen, d. i. es bewirkt ein Eindringen der Realen in einander, es findet Attraction statt. **)

Dieses Eindringen hört nicht eher auf, als bis beide Reale vollkommen zusammen d. h. in einander in demselben Raumpuncte sind.

Daß dieses ganze Raisonnement in seiner Grundlage durch den Satz des **Sextus Empiricus** hervorgerufen worden: ein Ding könne nicht wirken, wo es nicht sei; solle es daher wirken, so müsse es mit jenem, auf welches es wirken soll, im selben Orte sein: gibt Herbart selbst zu. Nur behauptet er die Möglichkeit, daß zwei Wesen an demselben Orte seien, um deren Ungereimtheit willen Sextus die Einwirkung der Wesen auf einander überhaupt verworfen hatte. Eine Attraction im Sinne Newtons, dem auch Boskowich hierin nachfolgte, als Wirkung in die Ferne, ist in Herbarts Denkweise schlechthin unmöglich und widersprechend. Denn jene legen den Atomen (eigentlich Moleculen) physische wirkliche Kräfte, die an ihnen als Attribute haften, bei, mit Hilfe deren sie einander wechselseitig in den größtmöglichen Entfernungen anziehen und abstoßen, fördern und hemmen. Ihre Atome haben jedes eine Entfernung vom Anderen; sie sind undurchdringlich; niemals können zwei derselben in einem Orte zusammen sein; lauter Eigenschaften, von denen den Herbart'schen Realen nichts weniger als das gerade Gegentheil zukommen soll. Die Letzteren wirken weder (in die Nähe oder Ferne), noch haben sie Kräfte; im Zustande des Zusammen, dem einzigen, wo nicht durch sie, aber in ihnen ein wirkliches Geschehen, das streng genommen keines ist, zu Stande kommen soll, haben sie keine Entfernung

*) Metaph. II. S. 273.

**) De attract. elem. §. 35.

von einander, sondern sind in einander, also am selben Orte; das unvollkommene Zusammen, das die Attraction erzeugt, ist eine reine Fiction, eine Unmöglichkeit, wie darf nun die Attraction selbst etwas Anderes, als eine bloße Fiction heißen? Wo ist der Grund, der sie berechtigt den Namen einer realen wirkenden Kraft, wie es die Attraction ist und sein muß, in Anspruch zu nehmen?

Herbart gesteht zu, die Attractionskraft in seinem Sinn sei bloße Fiction; und dennoch bedient er sich ihrer zur Construirung der Materie und Grundlegung der Naturphilosophie, als ob sie eine wahrhafte thätige Kraft wäre, so daß man beinahe auf den Gedanken kommt, er mache hier von einer absichtlichen Erschleichung Gebrauch. Denn wie sollte man von einem so tiefsinnigen Denker wie Herbart erwarten, daß er in Bezug auf die wichtigste Kraft des Weltalls, die dem kleinsten Atom und dem größten Sonnensystem gleicherweise zur Haltung und Belebung dient, mit einer bloßen Fiction sich werde haben begnügen können?

Wir wagen dieß nicht zu entscheiden, sondern verweisen auf das unbefangene Urtheil über die Schlußreihe, welche wir so eben als die Herbart'sche dargelegt haben. Vermag irgend Jemand dieselbe zu rechtfertigen, ohne dabei einerseits in den Fehler zu fallen, aus Unmöglichem, blos fingirtem Wirkliches abzuleiten, anderseits ohne den bestimmt ausgesprochenen ontologischen Grundsätzen Herbarts, die jede Kraft und jede Kraftäußerung durchaus nicht zulassen, zu widersprechen, so wollen wir uns gern geirrt haben. Uns erscheint diese Manier des Fortschritts als eine offenbare, den Denker selbst nicht weniger als den Leser blendende und täuschende Erschleichung.

Leibnitz, obgleich er die Theorie der Attraction nie besonders entwickelt hat, hätte einen viel leichteren Ausweg gefunden. Zwar konnte auch bei ihm von einem eigentlichen Anziehen und Angezogenwerden der Körper unter einander ohne Widerspruch keine Rede sein, allein es bedurfte dessen auch nicht; die Folgen, die diese Anziehung gehabt hätte, treten ohne dieselbe von freien Stücken ein, kraft der prästabilirten Harmonie. In sich erzeugen die Monaden jene Veränderungen, als deren Folgen (zwar nicht durch sie unmittelbar, aber mit ihnen in Uebereinstimmung) Veränderungen in anderen Wesen vorgehen. Der Schein der wirklichen Attraction kann hier auf die leichteste Weise entstehen, weil, wie Leibnitz sagt, die Veränderung

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

gerade so vor sich gehe, als ob die Körper wirkten, und die Wesen gerade so thätig sind, als ob sie Veränderungen in der That hervorbringen könnten. Auch hier ist die Attraction selbst bloße Fiction, denn die Wesen ziehen weder an noch werden sie angezogen, aber die wirklich stattfindende Veränderung in der Lage der Körper unter einander ist nicht Folge dieser Fiction, sondern realer wirkender Kräfte, welche im Inneren der Wesen nach den Gesetzen der prästabilirten Harmonie thätig sind. Was daher geschieht, geschieht durch Kräfte, nur durch spontane, nicht von außen her modificirte Kräfte. Der Körper wird nicht von einem anderen angezogen, er bewegt sich aber vermöge seiner eigenen Kraft, als ob er angezogen würde.

Wo jedoch die Realen selbst keine Kräfte besitzen, kann auch von dieser Auskunft keine Rede sein. Hier ist die Attraction nichts als ein im Auge des Beobachters vorgehendes Phänomen, ein Gedankending, dessen Resultat für die in starrer raumloser Isolirtheit verharrenden Realen völlig gleichgiltig ist. Denn diese wirken nicht, ziehen sich nicht an, haben keine Entfernung zwischen sich, die größer oder geringer werden könnte, auch nicht in Folge einer Attraction. Raumverhältnisse haben überhaupt für sie gar keine Bedeutung. Alles dieß ist nur Hinzuthat eines den Realen äußerlichen und sie zusammenfassenden Denkens, eine Weise wie sie gedacht werden, nicht aber wie sie sind.

Nichtsdestoweniger bedient sich Herbart der fingirten Attraction zur Construction der Materie. Aber diese Kraft reicht zu dem Ende nicht aus; es bedarf hiezu noch einer anderen, zufolge seiner Behauptung nicht minder auf Fiction beruhenden Kraft, der sogenannten Repulsion. *)

*) Auch Boskowich (theor. phil. nat. S. 3.) dessen beinahe vergessenes Verdienst um die mathematische Bearbeitung der Atomenlehre wohl wieder beachtet zu werden verdiente, nahm außer der Attractionskraft, die er von Newton entlehnte, welcher sie bis in die kleinsten Entfernungen wirkend gedacht wissen wollte, noch eine besondere Kraft der Repulsion an, welche in den kleinsten Entfernungen thätig werde. Einfacher wäre es allerdings, das abstoßende Princip, das ohnehin nur in sehr kleinen Entfernungen sich wirksam zeigt, als eine bloße Modification des anziehenden, welche durch das Uebergewicht der anderen anziehenden Kraft über die übrigen hervorgebracht wird, zu betrachten. Wahrscheinlicherweise aber verstand Boskowich, wie uns die nachstehende Stelle lehrt, unter der repulsiven Kraft nichts anderes als die Undurchdringlichkeit der Atome für einander, vermöge

Denn fände nur Attraction ausschließlich statt, so würde (wie schon Kant behauptet) jedes Reale in Folge des fortdauernden Zuges vollkommen in das andere eindringen, es wären alle vollkommen zusammen, also ineinander, oder mit anderen Worten: es könnte auf diese Weise weder Materie noch irgend ein Ausgedehntes zu Stande kommen. Daher muß etwas da sein, welches die vollkommene Attraction und wechselseitige Durchdringung verhindert, d. i. eine abstoßende Kraft, eine Repulsion. Dieser Beweis Kants und Herbarts gilt jedoch nur, wenn die Welt als ein in unendliche Schranken geschlossenes Ganze gedacht wird. Bei einer unendlichen Ausdehnung derselben folgt noch gar nicht, ja es ist sogar unmöglich, daß ein Punct je in den anderen eindringe und mit ihm an demselben Orte sei. Dieser Letztere erfährt daher von dem Ersteren ein Hinderniß seines Eindringens, ein Zurückstoßen, das aber mit der Entfernung abnimmt, zuletzt zu Null wird, ja bei größeren Entfernungen in Attraction übergeht

---

welcher die Anziehung nicht so weit fortgesetzt werden könne, daß Eines mit dem Anderen denselben Ort im Raume einnimmt. Denn er sagt (th. phil. nat. S. 165): si vires repulsivae non adessent, omnis massa libere transiret per aliam quamvis massam ut lux per vitra et gemmas transit, ut oleum per marmora insinuatur, atque id semper fieret sine ulla vera compenetratione. Dadurch daß ein einfaches Wesen einen einfachen Ort im Raume einnimmt, wird es unmöglich, daß ein anderes an demselben Orte sei. Damit steht aber keineswegs, wie Kant (Träume eines Geistersehers. S. W. herausg. von Rosenkranz VII. 38) meinte, im Widerspruch, daß ein stetig erfüllter Kubikkörper nicht noch einfache Wesen selbst in unendlicher Menge in sich aufnehmen könne, ohne daß deßhalb andere seiner Bestandtheile in die Nothwendigkeit gerathen, aus ihm hinaus zu treten. Denn da nicht zwei Puncte einander die nächsten sind, so bieten je zwei einfache Bestandtheile des Kubikkörpers zwischen sich Raum dar, ein drittes neu eintretendes einfaches Wesen zu empfangen, ohne daß dieses nöthig hätte, ein anderes aus seinem Platze zu verdrängen. Mag man diese Eigenschaft des Kubikkörpers seine Durchdringlichkeit nennen, so lege man ihm immerhin diese Eigenschaft bei, so lang sie nichts weiter heißt als: In dem Raume, welchen jetzt die den Körper A ausmachenden einfachen Substanzen erfüllen, können ohne Verdrängung einer einzigen aus dem durch die Gestalt des Körpers begrenzten Raume auch noch mehre einfachen Substanzen als gegenwärtig vorhanden sein.» Die einfachen Wesen selbst jedoch sind insofern undurchdringlich, als an dem Orte des Einen schlechthin kein Anderes sein kann.

als solche steigt, bis sie an irgend einem Orte ihr Maximum erreicht, und sodann neuerdings abnimmt. Nach Herbart beruht dieß Hinderniß in der vorausgesetzten Ungleichförmigkeit und in dem Gegensatze, in welchem sich jedes Reale zum anderen in Folge ihrer entgegengesetzten einfachen Qualitäten befindet. Denn „man nehme drei reale Wesen, von welchen zwei unter einander gleichartig sind. Die letzteren mögen bezeichnet werden mit **A** und **A'**, das dritte Wesen heiße **B**. Das (Reale) **B** sei in der Mitte; es seien von zwei verschiedenen Seiten her **A** und **A'**, die mit ihm in ein unvollkommenes Zusammen gerathen waren, eben im Begriff vollends in **B** einzudringen, wie es nach der vorhin gezeigten Nothwendigkeit geschehen muß. Soll es aber in der That geschehen, so müssen nicht nur **A** und **A'** sich vollkommen selbsterhalten gegen **B**, was sie ohne Schwierigkeit können, sondern **B** muß sich auch doppelt, d. i. gegen beide **A** selbsterhalten. Wenn dieses möglich sein soll, so müßte in dem Gegensatze des **B** gegen **A** eine solche Ungleichheit sein, daß das einzelne **A** nicht hinreichte, um der ganzen Negation, welche in **B** liegt, gegen die Qualität des **A** völlig zu entsprechen." *)

Der hier eintretenden Fälle kann es nur so viele geben, als Grade der Ungleichheit zwischen **B** und beiden **A** möglich sind, und aus denselben entwickelt sich die „Verschiedenheit der Materien unter einander." Die „einfachste Annahme, die wir zunächst machen müssen, ist, daß der Gegensatz zwischen **A** und **B** gleich sei." Ist dieß der Fall, so kann **B** die geforderte doppelte Selbsterhaltung gegen beide **A** zugleich nicht vollziehen. Es kann aber auch keine wirkliche Störung ohne Selbsterhaltung in **B** geschehen, wie wir dieß aus der Lehre von der Causalität wissen. Sondern die Lage der realen Wesen, ihre räumliche Stellung, das blos scheinbar Wirkliche muß sich hier ebensowohl als zuvor nach dem wirklichen Geschehen einrichten und abändern. Die beiden **A** können nicht ganz eindringen in **B**, wie sie nach dem Vorigen doch sollten. Denn hier sind nur zwei entgegengesetzte Nothwendigkeiten, welche die Lage bestimmen. Da in jedem **A** jedenfalls Selbsterhaltung ohne Unterschied der durchdrungenen und nicht durchdrungenen Theile wirklich geschieht, so sollten sie ganz eindringen und dieß nennen wir Attraction. Da aber **B** sich nicht dop-

*) Allgem. Metaph. II. S. 275. Vergl. theor. attr. element. §. 37.

pelt selbst erhalten kann, so scheint es eine zurückstoßende Gewalt gegen sie auszuüben und diese nennen wir Repulsion. Zwischen beiden Nothwendigkeiten muß irgend ein Gleichgewicht eintreten, und **A** und **A'** müssen zum Theil in **B** eindringen, und dabei muß es sein Bewenden haben." *).

Bei dieser Deduction dürfen wir nicht aus dem Auge lassen, daß wir uns fortwährend außerhalb des Gebietes wahren Seins und wirklichen Geschehens befinden. Die Annahme scheinbarer Kräfte, scheinbarer Fictionen des theilweisen Eindringens, theilweisen Außereinanderbleibens der theillosen Realen wäre sonst (ist sie es nicht?) unerlaubt. Indeß, das Charakteristische des Herbart'schen Systemes ist gerade das Aufsuchen und Zugestehen von Widersprüchen, die gleichwohl für nothwendig ausgegeben und als solche behauptet werden. Die Materie ist nach ihm eine nothwendige, aber nicht unbedingte Setzung, wie die der Realen, sie ist zwar nothwendiger (objectiver, unvermeidlicher) Schein, aber durchaus kein Sein, und daher gilt von ihr Vieles, was von Seienden nicht gilt.

Wird die Zahl der Realen, welche in ein und dasselbe Reale eindringen wollen und nicht können, vermehrt, so vervielfältigt sich der erste Widerspruch. „Je mehr ihrer sind, desto weniger tief werden sie eindringen; und gesetzt sie wären alle eingedrungen, so werden sie nach allen Seiten gleichmäßig so weit herausgetrieben werden, bis sich Attraction und Repulsion im Geichgewichte befinden. Alsdann läge **B** in der Mitte und es wird mit allen **A** zusammengenommen mehr als einen mathematischen Punct einnehmen, so daß eine körperliche Ausdehnung entstände und das Ganze ein Klümpchen oder eine molecula darstellte." Dieses hat seine bestimmte „Dichtigkeit" und will man es vergrößern, so nehme man noch mehrere **A** hinzu. Jedes derselben wird seinerseits in das **A**, mit welchem es in ein vollkommenes Zusammen gerathen, so weit als möglich eindringen, und die Klümpchen werden zusammen eine körperliche Masse darstellen." **).

Das Werden der Materie ist hier auf so handgreifliche Weise dargestellt, daß wir es fast bedauern, wenn dieselbe bloße „Fiction"

---

*) Metaph. II. S. 257.

**) Ebendas. II. S. 276.

sein soll. Denn „was Realität hat, sind nur die Realen selbst, und das in ihrem Innern vorgehende wirkliche Geschehen.“ Die Veranlassung dieses letzten ist die Fiction des unvollkommenen Zusammen. Ohne diese Fiction wären die Realen gar nicht für einander; sie wären völlig theilnahmslos neben- oder vollkommen ineinander; es würde auf keinen Fall Materie daraus. Was aber durch Fiction entsteht, kann selbst nichts mehr sein als eine Fiction und der Begriff der Materie ist hiemit nicht weiter gebracht. Wie sollen denn die theilweise eingedrungenen Realen in Kugelform zum Theile wieder herausgetrieben werden, so daß das Ganze das Ansehen einer mit vielen hervorstehenden Kugelsegmenten besetzten Kugel bekommt, wenn diese Kugelform nichts ist als eine Fiction? Wo soll Ausdehnung des Ganzen herkommen, wenn schon die Ausdehnung der endlich vielen Theile, d. i. der Realen selbst, blos Fiction ist? Woher das Eindringen und Ausgetriebenwerden, wenn die anziehenden und abstoßenden Kräfte nur scheinbar sind? Auf diese und ähnliche Fragen gibt es hier keine Antwort. Die vorstehende Construction der Materie ist lediglich ein Gedankending, das mit dem Werden der Materie als solcher aus den einfachen Realen gar keine Aehnlichkeit zu haben braucht, ja nicht haben darf, denn diese selbst vermögen wir mit unserem Denken gar nicht zu erreichen. Ja so wie es ist, kommt dieses Gedankending noch nicht einmal dem Begriffe gleich, welchen wir von der Materie in der Regel besitzen, und wie er uns durch die Erfahrung von außen gegeben wird.

Die (fingirte) Masse ist noch starr, sie soll erst in ein Continuum verwandelt werden. *)

Gilt schon die Materie überhaupt bei Beiden für bloßes Phänomen, so ist dieß bei der stetigen Materie noch viel mehr der Fall. Leibnitz leitet die Vorstellung derselben aus einer eigenen Classe von Perceptionen der Monaden, den sogenannten „confusen“ oder verworrenen Vorstellungen, ab.

Alle Zustände, die in einer Monas vorgehen können, sind über-

---

*) Auch Boskowich leugnet die ursprüngliche Continuität der Materie. Er stellt sie dar als ein Ganzes von Puncten, welche unter und von einander gewisse Entfernungen haben. Diese Entfernungen sind kein Nichts, obgleich leerer Raum: denn „spatium est possibilitas realium modorum localium existentium cognita.“

haupt entweder bewußte (Apperceptionen) oder unbewußte (Perceptionen). Eine Monas, welche nur die letzteren besitzt, ist eben nur „Entelechie;" die Seele (âme) erzeugt auch deutliche Vorstellungen, und erhebt sie sich sogar zu Vernunfterkenntnissen, so erhält sie den Namen eines Geistes (esprit). Je mehr dunkle Vorstellungen sie besitzt, desto niedriger ist die Stufe, auf welcher sie sich befindet; würde sie deren gar keine haben, so wäre sie die Gottheit selbst, denn nur diese besitzt durchaus deutliche Vorstellungen." Denn nicht im Gegenstande, sondern in der Art und Weise des Vorstellens sind die Monaden beschränkt. Alle stellen (obgleich verworren) auch das Unendliche vor, allein sie sind beschränkt und unter sich verschieden nach dem Grade ihrer deutlichen Vorstellung desselben." *). Indem nemlich die Gottheit bei Anordnung des Weltalls Rücksicht auf jeden Theil desselben genommen hat und besonders auf die Monaden, deren Natur es ist Vorstellungen zu haben, so kann nichts die letzteren beschränken, nur einen Theil der Dinge vorzustellen; obgleich es wahr ist, daß diese Vorstellung in Betreff der Gesammtheit des Universums nur verworren ist, und deutlich nur in Hinsicht eines kleinen Theils der Dinge, nemlich jener, welche entweder die nächsten oder die größten im Verhältniß zu der in Rede stehenden Monas sind. Ihre Endlichkeit, Materialität besteht sonach in ihrer größeren oder geringeren Beschränktheit auf dunkle Vorstellungen. „Materie aber ist nur verworrene Vorstellung" **). Das Leidende der Monaden besteht in ihren verworrenen Vorstellungen; diese sind es, die die Materie einschließt (enveloppe)" ***). Diese (die verworrenen Vorstellungen) sind Leiden, obgleich sie eben so wie die deutlichen in unserer Spontaneität ihren Grund haben, weil etwas Unfreiwilliges und Unerkanntes in ihnen liegt; denn sie sind es, die den Körper und das Fleisch repräsentiren und unsere Schranken der Unvollkommenheit ausmachen" †). Die verworrene Vorstellung, setzt Feuerbach hinzu, sind daher die rapports, der Zusammenhang der Monaden unter einander. Die verworrenen Vorstellungen sind sinnliche; die Materie ist daher das Band der Monaden, das Medium ihrer Communication. Und in-

*) Monad. §. 60.

**) Erdmann S. 50.

***) À Mr. Montmort p. 725.

†) Op. o. ed. Dut. II. p. 2. p. 88.

wiefern jede Monade beschränkt ist in der Zahl ihrer deutlichen Vorstellungen, insofern trägt auch eine jede Materie an sich, welche als materia prima das passive Princip in ihr ausmacht." *).

Die Verschwommenheit der zahllosen, die Schranken deutlicher Wahrnehmung übersteigenden Perceptionen, welche die Monas von ihren Beziehungen zu anderen besitzt, ist daher Grund ihrer Vorstellung der Stetigkeit derselben. Demungeachtet tadelt Herbart an Leibnitz, er habe, genöthigt, wie Herbart zugibt, durch die Consequenz seines Systems, die Materie aus bloßen einfachen Monaden zu construiren, denselben wie ein reales Continuum, ein vinculum substantiale beigelegt, welches „ein Hirngespinnst" sei. In der That, heißt es, das Continuum entstehe durch die materia prima, das principium mere passivum in jeder einzelnen Monas. Wir vermögen auch hierin keinen Widerspruch zu finden, sobald wir das Wort Monas in einem weiteren Sinne nehmen, wie es bei dem nach Herbarts eigener Bemerkung häufig wechselnden Sprachgebrauche unseres Philosophen wohl gestattet werden mag. In diesem Sinne bedeutet dasselbe überhaupt: Einheit, noch nicht Einfachheit, und Leibnitz versteht unter einer Monas den Inbegriff einer herrschenden Substanz, Entelechie, und ihrer beherrschten Substanzen, materia prima. Beide zusammen machen sodann die materia secunda aus. Hartenstein zwar gründet auf dieselbe Wahrnehmung die Behauptung, Leibnitz habe außer den eigentlichen thätigen Substanzen noch eine leidende Materie angenommen. Dieß brauchen wir jedoch keineswegs vorauszusetzen, um so weniger, da Leibnitz sich selbst hiedurch auf's Schneidendste widersprochen haben würde. Vielmehr möchten wir folgende Auslegung seiner Gedanken als passend vorschlagen: Unter den Substanzen gibt es mannigfache Stufen ihrer Ausbildung. Im Verhältniß derselben werden sie als handelnd auf oder als leidend von einander betrachtet**). Die vollkommenern bilden sodann Mittelpuncte, um welche Andere minder vollkommene sich versammeln. Diese Letzteren machen die Materie, die Ersteren die herrschenden Substanzen (Entelechien) aus. Die herrschenden sind isolirt im Raum und von einander durch Entfernungen getrennt,

---

*) Feuerbach S. 64.

**) Monadol. §. 49.

denn da nicht alle Substanzen dergleichen sein können, so ist jede derselben durch ihre eigenthümliche Sphäre von beherrschten Substanzen von den umliegenden geschieden. Die Beherrschten dagegen erfüllen den Raum stetig; denn es gibt keinen einzigen Punct im Raume, wo keine Materie wäre.“ *) Will man nun diese Letzteren, die einfachen Substanzen schlechtweg, die noch auf einer so niedrigen Stufe der Bildung sich befinden, daß sie wohl von Anderen beherrscht werden, aber nicht selbst über Andere herrschen können, in Betracht ihrer stetigen Verbreitung durch den Raum die materia und zwar die prima materia nennen, weil sie als der ursprünglichste noch unentwickeltste Weltstoff betrachtet werden müssen, so ist jeder Widerspruch damit gehoben. Monas im weiteren Sinne bedeutet dann jede Verbindung einer gewissen Menge solcher primitiven einfachen Substanzen als materia prima, als beherrschte Sphäre, als mere passivum mit der herrschenden (activa) Substanz oder der Entelechie. Monas im engeren Sinne dagegen heißt jede einfache Substanz, die primitive einzelne beherrschte, der einfache Bestandtheil der materia prima sowohl, als die höher und so hoch als irgend möglich entwickelte herrschende Substanz.

Es leuchtet ein, daß auf diese Weise die Behauptung eines realen Continuums bestehen könnte, ohne mit der gleichzeitigen, daß es keine anderen als einfache Substanzen und außer ihnen keine Materie gebe, in Widerspruch zu treten. Aber bemerkt muß werden, daß die Ausführung dieser Ansicht erst mittels einer zweiten Annahme ihre volle Einfachheit und Natürlichkeit gewinnen könne, d. i. daß die Monaden auch realer transienter Wirksamkeit fähig seien. Denn was hätte ohne diese Eigenschaft das „Herrschen“ der Einen und das „Beherrschtwerden“ der Anderen für einen Sinn? Es wären eben auch nichts anderes als bildliche Ausdrücke. Eine weitere Entwickelung, zu welcher hier der Ort nicht ist, möchte zeigen, daß auch die Annahme transienter Wirksamkeit weder widersprechend noch mit der Monadenlehre überhaupt unvereinbar sei. Sodann würde der Unterschied, welcher zwischen herrschenden und beherrschten Substanzen stattfindet, begreiflich und die Annahme des continuirlich erfüllten Raumes mit zerstreut stehenden und mit Sphären ihrer Wirksamkeit umgebenen Monaden

---

*) Lettre 30. à Des-Bosses. S. 742.

höherer Gattung, d. i. herrschender Substanzen, zweier wesentlichen entgegenstehenden Schwierigkeiten enthoben sein.

In der That drückt sich Leibnitz, ungeachtet er seiner Hypothese der prästabilirten Harmonie getreu die Materie überall für ein bloßes Phänomen und unsere Vorstellung derselben für eine „confuse,“ aus der gleichzeitigen Auffassung und wechselseitigen Störung unendlich vieler Vorstellungen hervorgegangene ausgibt, dort, wo von der Anwendung der Monadentheorie auf die Natur die Rede ist, stets so aus, daß wir die obige Annahme herrschender und beherrschter Substanzen für seine eigentliche halten müssen. Ausdrücklich nennt er jedes lebende Wesen bis in die kleinsten Theile hinab belebt und beseelt; „der Teich ist eine Welt im Kleinen“ und jeder Wassertropfen in ihm ist eine dergleichen bis zu Tiefen herab, in welchen uns auch die stärksten Instrumente verlassen und uns nur gestatten den Schluß von geschehenen Wundern auf noch vorhandene größere zu machen. Denn noch in den kleinsten Theilen der Materie gibt es Welten von Geschöpfen, Entelechien und Seelen; jeder selbst noch zusammengesetzte Theil desselben kann als ein Garten mit Pflanzen, als ein Teich mit Fischen angesehen werden, und jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist noch ein solcher Garten und ein solcher Teich. Nichts Unangebautes, nichts Unfruchtbares, nichts Todtes gibt es im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung; diese Alle bestehen nur im äußeren Scheine; an und für sich herrscht die herrlichste Ordnung, die vollkommenste Gliederung, Belebung und Beseeltheit bis in die kleinsten und letzten Theile der Materie hinab.

Was würde wohl Leibnitz empfinden, wenn er durch die in unseren Tagen von Ehrenberg und A. auf so erstaunliche Höhe gebrachte Kenntniß der „Welt des kleinsten Lebens,“ die demungeachtet erst einen winzigen Theil der Wunder dieser Thierwelt zu umfassen scheint, so glänzend bestätigt sähe; was er durch Lieuwenhoek und Swammerdam nur erst kürzlich unterstützt, in seinem schöpferischen Geiste mehr geahnt als gewußt, mehr errathen als erfahren hatte! In der That, wenn wir über den Gedanken staunen, daß wir in einer Kubiklinie Wasser eine Menge von wenigstens 1687 Millionen dieser kaum $\frac{100}{15}$ Linie im Durchmesser habenden Geschöpfe verschlucken; wenn wir bedenken, daß ein großer, ja der größte Theil unserer Erdober-

fläche aus den Leichen derselben besteht, und ein eben so großer Theil von ihnen fortwährend erweitert und vollendet wird; wenn wir erwägen, daß somit dieser Erdball selbst und Alles was auf und in ihm ist, sei es organisch oder anorganisch, belebt oder unbelebt, so weit unsere Instrumente reichen und aller Wahrscheinlichkeit nach weit darüber hinaus, von einer unendlichen Menge Wesen erfüllt wird, deren jedes Leben, Bewegung, ja seinen eigenen, bis ins kleinste vollendeten Organismus hat: fassen wir dieß Alles zusammen, dann kann sich der Monadolog eines erschütternden Gefühls nicht erwehren, seinen apriorischen Gründen so laute empirische Thatsachen anschließen zu dürfen. Denn die Grenze unserer, wenn auch noch so sehr vervollkommneten Instrumente für die Grenze jenes Mikrokosmus anzusehen, wird selbst dem gegen jede Einmischung eines die bloße Thatsache übersteigenden Schließens noch so sehr eingenommenen Naturforscher als ein zu großes Wagniß erscheinen.

Was aber bliebe von diesem Reichthume des mikrokosmischen Lebens noch übrig, wenn man nach Herbarts Vorgange die Materie als gegenstandlose Fiction und als starre bewegungslose Masse behandeln müßte, in welche nur wieder durch Fiction stetiger Fluß und Bewegung gebracht werden kann? Hören wir ihn selbst: Die Materie, heißt es, ist ein Widerspruch. Sie muß gedacht werden, wie sie gegeben ist durch die Erfahrung, sie kann aber nicht so gedacht werden, wie sie gegeben wird. Wenn sie nun so gedacht werden soll, wie sie gegeben ist, so muß irgend eine Vermittlung eintreten, um sie für die Erscheinung zurecht zu machen. Diese Vermittlung liegt in neuen Fictionen. Das theillose und auch theilbare Aneinander, das theilweise Ineinandersein theilloser realer Wesen, das Zusammenschwinden starrer Puncte bei der Bewegung, indem das sich bewegende Reale zu gleicher Zeit in dem einen und in dem anderen Puncte gedacht werden muß, sind „objectiver Schein, welcher für den Zuschauer zu den wichtigsten Erkenntnissen gehört. Aller Schein ist in ihm eine Art wirklichen Geschehens; eben darum ist ihm Alles daran gelegen, den subjectiven Schein zu vermeiden, und den objectiven sicher und leicht zu überschauen. Jener würde ihn isoliren, dieser setzt ihn in Verbindung und Uebereinstimmung mit allen anderen Beobachtern. Und je leichter Jemand die gegenseitigen Bewegungen der Dinge zusammenfaßt, desto mehr weiß er voraus vom künftigen Geschehen, dem wirklichen

sowohl als dem scheinbaren; weil auf dem Unterschiede des Zusammen und Nichtzusammen der Dinge das Eintreten oder Ausbleiben des wirklichen Geschehens beruht.»

Wie aber, wenn wir Ursache haben, an jenem wirklichen Geschehen selbst zu zweifeln, wenigstens an der Form, in welcher es bei Herbart auftritt? Wenn jene Selbsterhaltungen ein Nichts, eine bloße Andichtung, mit Herbarts Ausdrucke selbst nur Fiction sind? Wo bleibt denn aller objective sowohl als subjective Schein, wenn weder etwas wirklich geschieht, was uns erscheint, noch in uns etwas geschieht, was Schein heißen kann? Wie wenn das subjective, den Schein aufnehmende und construirende Ich unfähig ist als Träger dieses mannigfaltigen und wechselnden Scheins zu dienen? Wenn alle in ihm eintretende Zustände nichts sind als erneuerte Bejahungen seiner selbst, des ewig gleichen und unveränderlichen Realen? Was wird dann selbst durch das Causalitätsverhältniß erreicht, in welches das Reale mit Anderen treten soll, wenn durch dasselbe keine anderen Zustände in jenem erzeugt werden können, als solche, deren Gegenstand, deren einziger und alleiniger Gegenstand es selbst ist? Wird dadurch Uebereinstimmung der Vorstellungen der Seele mit der Außenwelt hervorgebracht, wo jene Vorstellungen nichts sind (im metaphysischen Sinne, nicht im psychologischen; denn wir wissen recht gut, daß Herbarts psychologisches System die größte Mannigfaltigkeit der Vorstellungen als Ausdruck der Qualitäten derjenigen Wesen, gegen welche das Vorstellende sich selbst erhält, zulassen will) als Transformationen des Einen und immer wieder derselben Realen?

Ist es denn wahr, daß der menschliche Geist sich in ein Gewebe von Widersprüchen befangen sehen, und statt sich daraus retten zu können, zwar die Unschädlichkeit, aber zugleich auch die Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit derselben erkennen muß? Gibt es denn noch eine Hoffnung, noch einen Antrieb für ihn, sich dem tieferen Denken anzuschließen, wenn er von demselben nichts anderes zu hoffen hat, als daß es ihn immer tiefer ins Bodenlose führen und ihm zuletzt nur die Trostlosigkeit seiner eigenen Stellung werde erkennen lassen? Wer da sucht, wünscht Befriedigung, Klarheit und Einsicht; vermag ihm eine Ansicht diese zu gewähren, welche den Boden unter seinen Füßen zu verlieren scheint, den sie den Naturwissenschaften gewähren soll? Wo kein Stetiges, da ist keine Materie, da ist auch

keine genügende Grundlage der Erscheinungen denkbar. Scheinbare Stetigkeit, scheinbare Materie und in ihrem Gefolge scheinbares Geschehen und scheinbare Bewegung sind keine Mittel, reale und wirkliche Veränderungen zu erklären.

Gleichwohl dienen sie dem System zu diesem Zwecke und aus der (scheinbaren) Attraction und Repulsion unter den Realen entwickelt dasselbe durch Zuhilfenahme der Gleichheit und Ungleichheit, Stärke und Schwäche des Gegensatzes unter den realen Wesen die Elemente einer Naturphilosophie, deren nähere Würdigung die Grenzen dieser Blätter überschreitet. Nur in Kürze wollen wir andeuten, daß aus den vier Fällen 1. des starken und gleichen, 2. des starken und ungleichen, 3. des schwachen und nahezu gleichen, 4. des schwachen und sehr ungleichen Gegensatzes sich der Reihe nach die materiellen und die imponderabeln Stoffe: Materie überhaupt, dann Calorium, Electricum und Aether entwickelt. Reale verschiedener oder gleicher Qualität verbinden sich in festen Verhältnissen und bringen so dasjenige zu Stande, was die Chemie stöchiometrische Verbindungen zu nennen gewohnt ist. Mit Hilfe des fingirten theilweisen Eindringens der Realen in einander, wobei Theile außer einander bleiben, und dem ungeachtet den nemlichen Zustand des wirklichen Geschehens in sich haben sollen, der in den völlig durchdrungenen Theilen stattfindet, „weil jene Theile eben nur Fiction sind und das wirkliche Geschehen im ganzen Realen vorhanden sein muß," entsteht auch der Schein einer Wirkung in die Ferne. Die Selbsterhaltung, welche in den in a eingedrungenen Theilen des a' durch das Zusammen geweckt wird, theilt sich den (der Fiction zufolge nicht, in Wahrheit jedoch allerdings durchdrungenen) übrigen Theilen des a' mit, und macht, daß derselbe Zustand, der in a, auch in a' stattfindet. Von diesem aus theilt er sich dem a'' mit u. s. w., freilich nur scheinbar, denn in Wahrheit sind sie ja nicht theilweise in, theilweise außereinander, sondern, sobald sie sich im Causalitätsverhältniß befinden, stets ganz und vollkommen zusammen.

Wir können hier eine Bemerkung nicht unterdrücken, die wir absichtlich zum Schlusse des Ganzen aufgespart haben, um sie desto begründeter erkennen zu lassen. Ist dieses beständige Zurückkommen auf scheinbare Kräfte, scheinbare Attraction, scheinbare Repulsion, scheinbare Wirkung in die Ferne u. s. w. nicht der stärkste, obgleich

indirecte Beweis dafür, daß man ohne deren Annahme keine der Erfahrung gegenüber nur einigermaßen stichhältige Erklärung der Naturerscheinungen zu geben im Stande sei? Kann jene Metaphysik im Rechte sein, die sich dieser unentbehrlichen Hilfen in der Wirklichkeit beraubt und die sie als bloßen Schein beständig wieder hereinzuführen genöthigt wird? Mit bloßem Schein erklären wir höchstens wieder einen Schein; aber nach Herbarts eigenem Grundsatze muß jedem Schein zuletzt etwas entsprechen, das was immer sein mag, nur kein Schein mehr, das aber fähig sein muß, diesen Schein zu erklären. Ob dieß die Realen, oder auch nur das den Schein aufnehmende Subject, das ebenfalls ein Reales ist, im Stande sind, dürfte nach dem, was über die Theorie des wirklichen Geschehens und ihren Zusammenhang mit dem Seienden bemerkt worden, wenigstens zweifelhaft geworden sein.

5. Vergleichung.

Fassen wir alles Vorstehende zusammen, zu welchem es, müßten wir nicht fürchten die ohnehin sehr ausgedehnten Schranken unserer Arbeit allzu viel zu erweitern, nicht schwer fallen würde, noch zahlreiche Belege und Detailausführungen beizufügen, so ergeben sich im Allgemeinen als wesentliche Vergleichspuncte beider zu betrachtenden Systeme folgende Hauptsätze:

1. In beiden Systemen gilt als metaphysische Grundlage eine Vielheit realer wahrhaft seiender Wesen.

2. Allein die Monas ist das Eins in der Wirklichkeit, das wahre metaphysische Eins, das einfache Element der Dinge, das Atom der Natur; das Reale dagegen nur die unbedingte letzte Voraussetzung des Denkens, ohne welche keine Voraussetzung sein würde, und welche selbst keiner weiteren Voraussetzung bedarf.

3. Denn das Sein der Monas ist ein wirkendes actuelles Sein, die Wirklichkeit als Complement (l'acte) der bloßen problematischen Möglichkeit (possibilité) und folglich auch ununterbrochene Thätigkeit, weil Wirklichkeit ohne unausgesetztes Wirken nicht bestehen kann; das Sein des Realen hingegen ist nur ein ruhendes unwirkendes Sein, unbedingtes Gesetztsein und jedem activen Geschehen, jeder nach innen oder nach außen gerichteten Selbstthätigkeit schlechthin unzugänglich.

4. Dieß Letztere folgt daraus, weil, obgleich beide einfache Wesen sind, die Einfachheit der Monas nur negativ in der Abwesenheit aller wie immer beschaffenen räumlichen Ausdehnung, die Einfachheit des Realen dagegen positiv in dessen streng einziger und einfacher Qualität besteht.

5. Folglich hindert uns nichts, die Monas als Einheit in der Vielheit, als letzten ungetragenen Träger der größten Mannigfaltigkeit accidentell wirklicher Kräfte, Zustände und Eigenschaften anzusehen, deren sie schon deßhalb fähig sein muß, weil der kleinste Gedanke schon eine Vielheit von Gegenständen umschließt, während vom Realen als streng in sich beschlossener Einheit jede Mehrheit der Qualität, jede Vielheit von Kräften, Trieben und Tendenzen und consequenter Weise auch jede Vielheit wirklicher Zustände ein für allemal schlechthin ausgeschlossen werden muß.

6. Mithin steht fest, daß die Monas als solche eine Vielheit wirkender und wirklicher Kräfte nicht nur besitzen kann, sondern sogar muß; das Reale hingegen keine einzige.

7. Ferner: daß die Monas als wirkliches und folglich „wirkendes" Wesen, obgleich ihrer stets mit sich identischen Einheit nach unveränderlich und beharrend, doch unausgesetzt thätig und den Beschaffenheiten nach, deren Träger sie ist, unausgesetzt veränderlich sei: das Reale aber weder dem Wesen nach, denn es hat kein anderes als seine schlechthin unwandelbare Qualität; noch der Qualität nach, denn mit Anderswerden dieser würde es selbst aufhören dasselbe Wesen zu sein, eine Veränderung erleiden kann.

8. Ferner: daß obgleich sowohl die Monas als das Reale unfähig sind nach außen zu wirken, oder von außen etwas zu empfangen, jene weil sie keine Fenster hat, dieses weil es überhaupt weder thut noch leidet, weder empfängt noch abgibt, weder verändern kann noch verändert wird:

9. Dennoch in der Monas wenigstens innerlich etwas wirklich geschieht, denn ihr innerlicher Zustand ändert sich in jedem Zeitmoment, sie erzeugt wirkliche Zustände spontan aus sich selbst nach einem ihr innewohnenden Veränderungsprincip und Gesetze, sie hat Perceptionen und Apperceptionen, Begehrungen und Strebungen als psychische Processe; während im Realen, das überhaupt gar nichts durch sich selbst vermag und dessen einfache Realität durch jedes Geschehen in

ihm in Thätiges und Leidendes verbotener Weise gespalten würde, auch jede innerliche wirkliche Veränderung überhaupt unmöglich ist.

10. Da gleichwohl beide Systeme das Dasein eines wahren und wirklichen Geschehens, das Stattfinden wahrer und wirklicher Veränderungen auf Grund der dargebotenen Erfahrung ausdrücklich und nachdrücklich behaupten, so folgt, daß dasselbe bei Herbart, da es nicht in den Realen erfolgen kann, außerhalb; bei Leibnitz, da es nicht außerhalb (als transiente Wirksamkeit) der Monaden erfolgen kann, innerhalb derselben falle.

11. Da aber außerhalb der Realen nichts ist, als das dieselben betrachtende Denken und dessen Formen, in welchen dieses sie zusammenzufassen sucht, so beruht nach Herbart alles wirkliche Geschehen auf den Formen des zusammenfassenden Denkens, nach Leibnitz auf immanenten Kräften und Veränderungsgesetzen der Monaden selbst.

12. Nach Herbart hat das wirkliche Geschehen demnach einen blos idealen Grund, das Zusammengefaßtwerden mehrerer Realen im Denken zu einem Ganzen, als dessen Folge dasjenige hervorgeht, was den Schein der Wirkung an sich hat; nach Leibnitz eine reale wirkliche Ursache, nemlich die Kräfte und thätige Wirksamkeit der Monaden selbst.

13. Die Folge des Causalprocesses kann sein und ist daher bei Leibnitz auch ein wahres wirkliches Geschehen, eine Wirkung als Erzeugniß einer wirksamen Ursache; bei Herbart nur der Schein einer Wirkung, ein obgleich „Wirklich" genanntes, doch nur scheinbares Geschehen, weil es aus keinen wirkenden, sondern aus ruhenden Ursachen hervorgeht.

14. Denn die spontane immanente Veränderung in der Monas widerspricht keineswegs ihrer Natur, da sie an sich schon mit einer Vielheit wirksamer Kräfte begabt ist. Das wirkliche Geschehen als active Selbsterhaltung widerspricht der Natur des Realen, weil dieses keiner Activität fähig ist; als passive Selbsterhaltung, d. i. als Erhaltenwerden, setzt es entweder die Thätigkeit des Erhaltenden voraus, welches vermißt wird, oder es bedeutet eben nichts Anderes als die absolute Unmöglichkeit des Anderswerdens, welche auch nicht den Schein eines wirklichen Geschehens zu veranlassen vermag.

15. Folglich sind die sogenannten Selbsterhaltungen der Realen

denselben blos angedichtete Zustände, die im Grunde der absoluten Beharrlichkeit der Realen wegen gar nicht eintreten können, obgleich sie eintreten sollten; zu vollziehende, aber unvollzogene Forderungen, die daher weder Kräfte sind, noch als solche betrachtet werden dürfen, einander weder wecken noch verdrängen, weder stärken noch schwächen, weder stören noch ganz oder theilweise aufheben können; Zustände mit Einem Wort, die gar nicht sind. Dagegen sind alle inneren Zustände der Monaden wirkliche Veränderungen, wirkliche Zustände, Vorstellungen, Perceptionen, die als wirkliche Kräfte auf einander einzuwirken, einander wechselseitig zu heben, zu senken, zu stärken und zu schwächen vermögen.

16. Daher ist mit Hilfe der Monas eine wahre rationale Psychologie und Erklärung der Erscheinungen in der menschlichen Seele aus einander als Wirkungen aus ihren Ursachen und damit auch die Voraussetzung alles Philosophirens, die Erscheinung des wirklichen Denkens im einzelnen philosophirenden Subject möglich; mittels des Realen nicht.

17. Denn der Natur der Monas widerspricht es nicht nur nicht, sondern diese fordert sogar, daß zu gleicher und jeder Zeit eine unendliche Menge von wirklichen Zuständen, wenigstens dunkel in ihr vorhanden und deren jeder von dem anderen verschieden sind (weil nicht zwei Wirkliche, gleichviel ob substantielle oder accidentelle einander in Allem und Jedem völlig gleichsein können). Die Natur des Realen, d. i. die einfache Qualität, erlaubt nicht nur nicht, daß mehrere (accidentell) wirkliche Zustände in diesen zugleich stattfinden, sondern auch wenn sie dergleichen annimmt (die Selbsterhaltung), so sind diese identisch, nicht von einander unterschieden, denn alle sind nur die Vorstellung eines und desselben Realen, dem Ursprunge aus dem Gegenstande nach einander völlig gleich; sie sind abgeschlossene, auf den Kreis ihres eigenen percipirenden Wesens beschränkte Selbstbejahungen.

18. Consequenter Weise vermag daher wohl die Monadenlehre durch ihre Perceptionen die Thatsache des wirklichen philosophirenden Denkens und somit auch die Erscheinung einer Metaphysik im denkenden Subjecte real zu begründen, nicht aber die Theorie der Selbsterhaltungen.

19. Zwar ist es für die Monas unmöglich, durch directe Einwirkung von außen her zu der Vorstellung der Außenwelt zu gelangen;

da sie alle ihre Zustände aus sich und durch sich selbst spontan und gänzlich unabhängig von außen erzeugt; während im Realen, was immer darin geschehen kann, von außen veranlaßt werden muß, da es selbst eine primitive Kraft weder ist noch eine solche besitzt:

20. Allein durch die Hypothese der prästabilirten Harmonie werden die idealistischen Vorstellungen der einzelnen isolirten Monade mit den Vorgängen nicht nur im eigenen Körper, sondern in der ganzen übrigen Welt in Uebereinstimmung gebracht und erhalten, während das unveränderliche Reale durch das „Zusammen" mit anderen, die eben so unthätig sind und bleiben, wie es selbst, in Zustände versetzt werden soll, die, wenn sie auch stattfinden könnten, doch nichts als reine Selbstbespiegelungen desselben wären.

21. Wenn daher die Monas auch nur im uneigentlichen Sinne ein „Spiegel" des Universums genannt werden kann, so ist das Reale dagegen ein völlig todter, isolirter, nicht über sich hinaus könnender metaphysischer Punct, dessen innerste Qualität an sich schlechthin unerkennbar ist.

22. Folglich löset sich das ganze Universum statt in eine mit dem einheitlichen Bande der prästabilirten Harmonie, deren Träger und Urheber die Urmonas ist, umschlungene und verbundene Masse lebensvoller und immanent rastlos thätiger Monaden, in eine zahllose Menge isolirter unzusammenhängender einfacher Seiender auf, deren jedes dem anderen völlig fremd, unerkennbar, theilnahmslos, unthätig und unempfänglich gegenübersteht; eine isolirte Welt, wenn in ihm überhaupt etwas wirklich geschähe; ein identisches Ich, wenn es wahrhaft wirkliche Perceptionen seiner Natur nach besitzen könnte; ein in schroffer Abgeschlossenheit für sich und an sich seiendes Etwas, dessen ganzes Wesen darin besteht, zu sein was es ist, und nicht werden zu können was es nicht ist.

23. Zwischen diesen streng geschiedenen Realen gibt es keine Verbindung, weder die äußerliche durch Raum und Zeit, denn sie *sind* nicht im Raume, sie *sind* nicht in der Zeit, sie nehmen weder einen Ort, noch eine Dauer ein, denn sie erzeugen nur im Denken, welches sie zusammenfaßt, den *Schein* der Räumlichkeit, den *Schein* der Zeitlichkeit; noch die innerliche durch das Herrschen des Einen Realen über ein oder mehrere andere, denn sowohl Attraction als Repulsion sind blos scheinbare, nicht wirkliche Kräfte, deren Vor-

stellung auf Fictionen beruht und sie selbst zu Fictionen in Bezug auf die Realen macht, welche letzten sich weder anziehen noch abstoßen, weder näher noch entfernter zusammen sind, Materie weder bilden noch begründen, für welche alle gewohnten Raum-, Zeit- und Wirksamkeitsvorstellungen keine Bedeutung haben, welche schlechthin sind, und nichts anderes und deren Sein mit dem Geschehen durchaus incommensurabel ist. — Die Monaden dagegen sind im Raume und in der Zeit, denn sie wirken in einem gewissen Sinne des Wortes an bestimmten Orten und in bestimmten Zeitaugenblicken; jede von ihnen erfüllt nemlich zwar keinen ausgedehnten, aber doch den Raum eines einfachen Punctes; jede von ihnen existirt zwar durch keine begrenzte aber doch durch eine anfangs und endlose Zeitdauer; jede von ihnen wirkt zwar nicht transient auf die andere, aber sie ist doch mit Hilfe der prästabilirten Harmonie durch ihr bloßes Dasein Ursache gewisser Lagen oder Beschaffenheitsänderungen anderer Monaden; ihre Kräfte sind wirkliche nicht scheinbare Kräfte; jede vermag im Verein mit anderen ein Aggregat von Monaden zu geben, deren gleichzeitig stattfindende Zustände zufolge der vorherbestimmten Harmonie so geregelt sind, daß sie den Schein einer gemeinsamen Resultirenden als Kraftäußerung oder Veränderung des ganzen Aggregats erzeugen und auf diese Weise einen wirklichen Körper darstellen; jede endlich vermag sich in fortlaufender Entwicklung zu einer solchen Höhe der inneren Ausbildung zu erheben, daß vermöge der prästabilirten Harmonie in anderen ihr nahestehenden Monaden solche Zustände erzeugt werden, wie sie dem Willen und dem Verlangen jener ersten angemessen sind, und wodurch sie zu einer zwar nicht direct, durch unmittelbare eigene transiente Kraftäußerung, aber indirect durch Vermittlung der allein übergehender Wirksamkeit fähigen göttlichen Urmonas, welche alle Veränderungen und Zustände der Monaden in Uebereinstimmung mit und unter einander regelt und bewirkt, zur herrschenden Monade wird.

24. Obgleich daher bei Beiden der Raum und die Zeit für keine wirklichen Dinge, weder Substanzen noch Beschaffenheiten gehalten werden, so ist doch jener nach Leibnitz die Ordnung der Dinge selbst an sich, in welcher sie vom Schöpfer sind hervorgebracht worden; nach Herbart blos die Form, in welcher wir dieselben auf Veranlassung des Zusammen und Nichtzusammen der Realen denken;

diese aber nach Leibnitz die Ordnnng, in welcher die wirklichen Veränderungen (im Inneren der Monaden) auf einander folgen, nach Herbart abermals blos die Form, in welcher sie als nach einander folgend gedacht werden.

25. Ferner erklären zwar Beide einstimmig die Materie im gewöhnlichen Sinne, in welchem sie etwas Zusammengesetztes und gleichwohl selbstständig Existirendes bezeichnen soll, für ein Unding, ein bloßes Phänomen; denn nur Einfaches existirt wahrhaft, und Zusammengesetztes nur durch Einfaches; allein der Schein derselben entsteht nach Leibnitz blos durch die Unfähigkeit unseres Denkens in der Unendlichkeit von einfachen Wesen, deren Complex die Welt außer uns ausmacht, und deren Vorstellung sich aufdringt, jedes vom anderen deutlich zu sondern und zu unterscheiden; während er nach Herbart auf einer absichtlichen Fiction (des unvollkommenen Zusammen) beruht, daher dort uns von den einfachen Wesen aufgenöthigt, hier erst von uns den letzteren angedichtet wird.

26. Nach Leibnitz ist daher die kosmische Welt ein Inbegriff unendlich vieler, einfacher, unzerstörbarer, aber geschaffener endlicher Substanzen, ohne Grenze und Schranke, weder im Raum noch in der Zeit, jeden Punct des Raumes erfüllend, daher unendlich theilbar und wirklich getheilt, in jedem Puncte lebend und belebt, verbunden mit und unter einander durch die waltende Kraft der prästabilirten Harmonie nach dem obersten Princip des allgemeinen Besten; nach Herbart ein Inbegriff endlich vieler ungeschaffener, unbedingt gesetzter einfacher Wesen, begrenzt dem Raume und der Zeit nach, in jedem Puncte endlich theilbar; daher auch nur so weit lebensfähig, als es wirkliche reale Wesen noch gibt und geben kann, unverbunden, isolirt, wenn nicht durch das zusammenfassende Denken hie und da, aber nicht an sich, sondern nur für das denkende Subject zusammen gebracht.

27. Daher steht und muß stehen an der Spitze des Leibnitzschen Monadengebäudes ein allweiser, allgütiger und allmächtiger unendlicher Schöpfer des endlichen Geschaffenen. Ohne ihn wäre weder das Dasein der einfachen Wesen selbst, noch ihre Beschränktheit, noch die vollkommene Harmonie unter ihnen, noch die allseitige Befolgung des Princips der Wahl des Besten erklärbar; er ist, denn er ist an sich möglich; und für das vollkommenste Wesen reicht es hin, mög-

lich, um auch schon wirklich zu sein; er ist, denn so viel Zufälliges und Endliches ist, welches nicht ohne ein Letztes, Nothwendiges und Unendliches bestehen kann; er ist, denn in der Welt herrscht Ordnung und Zweckmäßigkeit, und diese kann nicht geworden sein ohne ein zwecksetzendes und ordnendes Wesen. — Die Realen Herbarts enthalten keine Zurückweisung auf einen höheren Grund; sie sind unbedingt gesetzt so und wie sie gesetzt sind; nach der Bedingung ihres Seins fragen hieße dieses selbst aufheben; sie sind nicht geschaffen, sie bedürfen daher auch keines Schöpfers, sondern höchstens eines Ordners, der ihr wechselndes Zusammen und Nichtzusammen so leitet und regelt, daß daraus der Schein der Ordnung, der Zweck- und Regelmäßigkeit entstehe.

28. Die Monadenlehre vermag daher für das Dasein des höchsten Wesens ontologische und kosmologische Beweise zu liefern; die Theorie der Realen nur den physikoteleologischen. *)

---

*) Es sei fern von uns, die Wichtigkeit des physikoteleologischen Beweises, wie ihn z. B. Paley (S. Fortlage Krit. d. Bew. f. d. Das. Gottes) geliefert hat, antasten zu wollen. Gewiß ist er derjenige, welcher für viele, vielleicht die meisten Gemüther die meiste Ueberzeugungskraft und Eindringlichkeit besitzt, wo es sich um bloße Ueberzeugung, um bloße Gewißmachung handelt. Allein in der Wissenschaft, wo es nicht um blos empirische Bestätigung, sondern um apriorische Begründung zu thun ist, reicht er nur dann hin, wenn er mit anderen in Verbindung gebracht wird. Der ontologische und der kosmologische Beweis sind solche, welche unmittelbar aus metaphysischen, also reinen Begriffswahrheiten hervorgehen und zwar mit Nothwendigkeit; der physikoteleologische gewährt im besten Falle nur hohe Wahrscheinlichkeit. Denn wie schwierig ist die Einwendung zu umgehen, daß wir solche Zweckmäßigkeit nur im kleinsten Kreise zu beurtheilen vermögen, dagegen unermeßliche Gebiete uns ganz unbekannt bleiben, wo vielleicht ganz andere Gesetze herrschen? wie noch viel schwieriger in jedem Falle zu entscheiden, ob irgend eine Einrichtung Folge eines absolut- oder hypothetisch-nothwendigen Gesetzes sei d. h. ob sie eine Folge einer theoretischen oder einer praktischen Wahrheit und somit auch eines Willensentschlusses der Gottheit sei? Sichern Halt vermag uns hier nur die Regel zu geben, daß dieß gewiß der Fall bei allen solchen Einrichtungen der Welt sei, die sich durch gar keine allgemeine reine Begriffswahrheit, sondern nur durch Verbindung mit Anschauungen ausdrücken lassen, z. B. daß sich gerade zu diesem Zeitpuncte eben diese oder jene mit diesen oder jenen Kräften begabte Substanzen in diesen Raumverhältnissen befinden, u. s. w.

29. Die Monadenlehre führt zuletzt die zahllosen einfachen Wesen ohne Verletzung ihrer anfangs- und endlosen Individualisation, auf ein einziges allumfassendes Ursein zurück, dessen „Ausstrahlung" jedes andere Sein, dessen Geschöpf jedes andere Seiende ist, in welchem wie in ewigströmendem Quell alle Wesen und alle Veränderungen derselben von Ewigkeit her begründet und vorgebildet liegen, die allumfassende Einheit der zahl- und schrankenlosen Vielheit; die Theorie der Realen dagegen läßt das All in eine unbestimmte Menge für sich bestehender Wesen zerfallen, ohne anderes Band als ein fremdes, ihnen äußerliches Denken, ohne anderen Grund als sich selbst, eine Vielheit ohne Einheit, eine ins Unbestimmte zerstreute Sphäre, ohne bindenden und einigenden Mittelpunct.

30. Denn der Mittelpunct der Monadenlehre liegt in der realen Welt der Monaden selbst, in der allmächtigen und allwirkenden Urmonas, von welcher alles Sein und alle Thätigkeit ausgeht, die den Willen und die Macht hat, eine Welt endlicher Monaden und in ihr Ordnung und Regelmäßigkeit hervorzubringen: während der Mittelpunct der Realtheorie kein anderer ist, als unser eigenes Ich. Jene schafft die Welt, dieses stellt sie nur vor und mit all den Unvollkommenheiten, die sein beschränkter Standpunct in Mitte derselben ihm aufbürdet. Während daher jene eine wahrhafte reale Erklärung der Entstehung der Welt- und Naturerscheinungen aus ihren einfachen Grundlagen eine Kosmogonie zu geben versucht, läßt diese es bei der Aufgabe bewenden, dieselbe möglichst widerspruchslos zu denken. Es sind nicht die realen Vorgänge in der Natur, es sind unsere Vorstellungen von denselben, welche sie beschäftigen; das Reale selbst und die Art und die Weise seines Causalzusammenhanges mit Anderen läßt sie als schlechthin unerkennbar auf sich beruhen; ob zwischen denselben physischer Einfluß, prästabilirte Harmonie oder Occasionalismus herrsche, bleibt dahingestellt; sie begnügt sich dieses unbekannte Verhältniß das „Zusammen" zu nennen, wie man φ eine gewisse unbekannte Function von x nennt und sucht jetzt durch nähere Bearbeitung dieses Zusammen weitere Resultate auf einem ähnlichen Wege zu gewinnen, wie es die Analysis thut. Herbart gelangt daher auf diesem Wege nur wenige Schritte weiter als Kant, der sich begnügte das Dasein von Dingen an sich überhaupt vorauszusetzen. Denn zwar spricht er noch überdem von einem „Zusammen"

derselben, allein dieses bleibt eben so unerkennbar für uns wie die Qualität der Wesen selbst. Die Realenwelt und mit ihr die Welt alles wahrhaft Seienden bleibt im vollsten Sinne eine unerkannte, ja unerkennbare für uns, und was wir von derselben wissen, beschränkt sich auf wenige Begriffe und auf Fictionen, die denselben zu Hilfe kommen.

Wir müssen, um dieß begreiflich zu finden, noch einige Blicke auf die Methode beider Denker werfen. Es wird sich zeigen, daß hauptsächlich durch diese sowohl die Vorzüge als die Mängel beider veranlaßt wurden.

II. Die Methoden.

Herbart erklärt die Philosophie überhaupt für eine Bearbeitung von Begriffen und die Metaphysik insbesondere für eine Bearbeitung solcher Begriffe, welche uns in der Erfahrung gegeben sind. Er nimmt dabei das Wort Begriff in einem so weiten Sinne, daß er darunter überhaupt jede vom psychologischen Verbande losgelöste Vorstellung versteht, gleichviel ob sie sich auf einen oder mehrere Gegenstände beziehen, eine einfache oder zusammengesetzte Vorstellung sein mag. Dadurch entsteht eine Vieldeutigkeit des Ausdruckes „in der Erfahrung gegeben.“ Heißt dieß so viel als Vorstellungen, die durch den wirklichen Gegenstand unmittelbar im Gemüthe erzeugt werden, so ist es noch sehr zweifelhaft, ob diese Begriffe und nicht vielmehr Anschauungen heißen sollen. Bedeutet es solche Begriffe, welche wie z. B. die Vorstellung Baum nur mittelbar von außen erzeugt werden, nemlich so weit sie Anschauungen wie: dieß Grün, dieser Wohlgeruch u. s. w. enthalten, übrigens aber auch Zuthaten von innen d. i. gewisse allgemeine Vorstellungen umfassen, die von außen nicht erzeugt, wohl aber in uns veranlaßt worden sind; oder bedeutet das Wort endlich solche Vorstellungen, die ganz gewiß weder durch einen äußeren Gegenstand noch selbst durch Abstraction aus der Außenwelt erzeugt werden, wie z. B. „und“ „aber“ „zwar“ u. s. w. Die letzten sind von den ersten offenbar eben so verschieden, wie diese von den zweiten, und für jede derselben würde man passender einen eigenen Namen aufstellen. Eigentliche Erfahrungsbegriffe sollten unter diesen Vorstellungen nur jene heißen, welche Anschauungen d. i. durch äußere einzelne Gegenstände unmittelbar erzeugte und zwar einfache Vorstel-

lungen entweder selbst sind, oder doch als Bestandtheile enthalten. Die Beispiele jedoch, welche Herbart als gegebene Erfahrungsbegriffe anführt, deren Bearbeitung die Metaphysik zu übernehmen habe, gehören nicht zu diesen. Sie sind vielmehr reine Begriffe; sie dürfen nichts enthalten, was demjenigen gleicht, was wir durch die Sinne unmittelbar wahrgenommen haben. So das Sein, das Geschehen. Sie sollen nur deßhalb den Namen Erfahrungsbegriffe führer, weil wir auf das Drängen der Erfahrung hin genöthigt werden, dieselben zu bilden. Denn diese, behauptet Herbart, ist uns gegeben d. h. das denkende Subject empfängt Vorstellungen, Schein, dessen Inhalt dasselbe nöthigt, ein wahres Sein und ein wahres Geschehen vorauszusetzen.

So entstehen zunächst die Begriffe vom Sein und Geschehen als giltige d. i. von der Materie der Erfahrung, dem wahrgenommenen Schein, geforderte Begriffe. Aber die Erfahrung besitzt auch eine Form. Nicht lose und zerstückelt empfangen wir die Wahrnehmungen von außen, sondern verbunden theils in Ganze, theils in Reihen zusammenhängend, und diese Form haben wir gleichfalls nicht hinzu gethan, sondern sie ward uns von außen „gegeb en.“ Könnten wir dieses „Gegebene“ so wie es gegeben ist auch „denken,“ so wäre kein weiterer Fortschritt möglich und wir blieben bei dieser Empirie stehen. Allein diese gegebenen unabweislichen Formen der Erfahrung tragen einen Sporn in sich, der das Denken nicht ruhen läßt, sie sind „widersprechend.“

Alle und jede metaphysische Erfahrung, so lautet Herbarts Ausspruch, ist bedingt durch Widersprüche, welche sich in demjenigen finden, was sich als Erscheinung mit Nothwendigkeit aufdrängt. Das von außen durch Wahrnehmung den Sinnen Zugeführte kann weder der Form noch der Materie nach willkürlich verändert, es kann nicht weggeleugnet, aber auch der in selbem enthaltenen sich selbst widersprechenden Beschaffenheiten willen nicht so behalten werden, wie es aufgenommen wird. Die Erfahrung zeigt ein Vieles, zu gleicher Zeit Seiendes, welches nichtsdestoweniger Eins sein soll; sie zeigt uns Dinge, welche einmal so, ein anderesmal anders beschaffen sind, ohne aufhören zu sollen dasselbe zu sein; sie zeigt uns in dem unendlich theilbaren und aus Theilen doch nicht wieder zusammensetzungsfähigen Raum, in dem zu allen Zeiten mit stets wechselnden Beschaffenheiten

sich stets als Eins wissenden Ich Widersprüche auf, deren Summe sich zuletzt auf die Frage zurückführen läßt, wie Eins zugleich oder nacheinander Vieles sein könne. Diese Widersprüche sind einerseits giltig, d. h. wirklich gegeben, andererseits undenkbar, d. h. in sich selbst widersprechend. Was zu thun? Giltiges kann nicht aufgehoben, Undenkbares nicht gedacht, wohl aber kann Undenkbares denkbar gemacht werden. Auf dieses Ziel hat daher die Metaphysik in Folge der Widersprüche hinzusteuern: die widersprechenden Erfahrungsbegriffe denkbar zu machen, ohne ihre Giltigkeit aufzuheben. Die Metaphysik selbst wird dadurch zur Wissenschaft von der Ergänzung und Begreiflichkeit der Erfahrung (d. i. ihrer Reinigung von Widersprüchen.)

Von den widersprechenden Begriffen, wie sie gegeben sind, darf nichts hinweggenommen werden, denn sonst würden sie aufhören ursprünglich gegeben zu sein, wohl aber bleibt es unverwehrt, etwas zu denselben hinzuzudenken, sie zu ergänzen. Aber diese Ergänzung darf abermals keine willkürliche sein, denn sonst würde sie gleichfalls das Gegebene verunstalten; sie muß vielmehr in diesem Letzteren gleichsam prädestinirt vorliegen; sie muß, wenn nicht actualiter, doch formaliter in demselben vorhanden sein, es muß eine Beziehung zwischen ihr und dem zu ergänzenden Begriff existiren. Diese muß gesucht werden, und die allgemeine Regel um sie zu suchen ist die Methode der Beziehungen.

Der erste und wichtigste Fall wo diese Methode Anwendung findet, und aus welchem sie zugleich hervorgeht, ist nach Herbart das Verhältniß zwischen Grund und Folge. Dieses, behauptet er, enthält einen Widerspruch. Er frägt:*) Was ist Grund? was ist Folge? Die Folge soll liegen in dem Grunde. Aber sie soll auch aus ihm folgen d. h. sich von ihm trennen. Trennt man sie von ihm, so liegt sie nicht in ihm, sie ist ihm etwas Fremdes, nicht zu ihm Gehöriges; liegt sie in ihm, so sondert sie sich nicht von ihm, ist also keine Folge. Im ersten Falle ist zweierlei vorhanden, also kein Zusammenhang; im zweiten Einerlei, aber weder Grund noch Folge. Was zu thun? Man könnte sagen, das besondere Urtheil liegt im Allgemeinen; also ist das Besondere die Folge aus dem Allgemeinen. Allein durch eine

---

*) Allg. Metaph. II. S. 26.

solche Folge wäre nichts gewonnen, denn sie sagt offenbar weniger aus als der Grund, während doch die Folge irgend einen Fortschritt im Erkennen ausdrücken soll. Enthält sie aber einen, so liegt dessen Ursprung entweder im Grunde, oder er liegt nicht darin und die alten Fragen kehren wieder. Soll der Widerspruch vermieden werden, so muß sich am Grunde selbst etwas ändern, um die Folge daraus hervorgehen zu machen. Zugleich darf aber die Aenderung nicht das Wesen, sondern nur die Form des Grundes treffen, weil er sonst ein anderer würde und andere Folgen hätte. Wie bei der Gleichung unter jeder Transformation der Werth, muß hier unter jeder Form der Grund derselbe bleiben, um die Folge daraus hervorgehen zu lassen. Die Form, „die zufällige Ansicht" des Grundes, in jedem Falle der Folge gemäß zu wählen, ist nun die Aufgabe des richtigen Denkens. Für den Widerspruch zwischen Grund und Folge ist diese Form die Betrachtung des Grundes als eines mehrfachen, ganzen Grundes der Folge als hervorgegangen aus dem ganzen, nicht einem Theilgrunde. „Läßt man die Folge aus einem Theile des Grundes, nicht aus dem ganzen Grunde hervorgehen, so entsteht der Widerspruch. Der ganze Grund enthält sowohl den Grund als die Folge; beide sind nur verschiedene Theile desselben. Man geht gleichsam in den ganzen Grund, der ein größeres System von Begriffen sein muß, durch ein gewisses Thor, das für den Grund gehalten wird, hinein und kommt durch ein anderes Thor, das man die Folge nennt, wieder heraus." *) Findet man daher Grund und Folge widersprechend, so nennt man Grund, was nicht Grund, sondern nur ein Theil des Grundes ist, und Folge einen anderen Theil desselben. Die Folge geht aber nicht aus dem einzelnen, sondern sie geht aus einer Mehrheit von Gründen, aus dem ganzen Grunde hervor: Der Grund muß zusammengesetzt sein und die Zusammensetzung muß die Folge hervorbringen.

Damit ist der Widerspruch gehoben, ohne geleugnet; denkbar gemacht, ohne ungiltig zu sein; denn was widersprechend wäre von einem Theil, ist es nicht mehr, wenn es vom Ganzen ausgesagt wird. Die einfachste Form dieses Verhältnisses ist der Syllogismus. Der Schlußsatz als Folge ist in keiner der beiden Prämissen ganz, wohl aber

---

*) Allg. Metaph. II. S. 37.

in beiden zusammen enthalten. Seine Bestandtheile, der Ober- und Unterbegriff liegen getrennt, jener im Ober-, dieser im Untersatz, der Mittelbegriff in Beiden. Allein dieß Verhältniß zwischen Grund und Folge würde nur beweisen, es sei möglich, daß aus dem Grunde (dem ganzen nemlich) die Folge (als Theil desselben) hervorgehe, nicht aber, daß dieses auch wirklich (im Denken) geschehe. Damit das wirkliche Denken vom Grunde zur Folge (als Denkact) fortschreite, dazu bedarf es eines gewissen Zwanges, und dieser ist es, welchen der Widerspruch ausübt, den der Denker in den Erfahrungsbegriffen findet und welcher ihn zum weiteren Nachforschen der Gründe antreibt.

Offenbar unterscheidet an dieser Stelle Herbart selbst zwischen dem logischen Zusammenhange der Sätze, die den Schluß ausmachen, als Gründen und Folen unter einander und zwischen dem Fortschreiten des Denkens vom Vorder- zum Schlußsatze, welches durch den Widerspruch des ersten ohne den letzten hervorgerufen wird. Beides ist in der That nicht gleichbedeutend. Jener logische Zusammenhang als Grund und Folge besteht zwischen den Sätzen selbst, ohne Rücksicht, ob sie gedacht werden oder nicht; der Antrieb zum fortschreitenden Denken dagegen kann offenbar nur dort statthaben, wo Jemand gewisse Urtheile wirklich fällt d. i. denkt, und durch das Widersprechende in denselben veranlaßt wird, dieses Denken weiter fortzusetzen. So können wir dadurch, daß wir die Hypothenuse im einzelnen Falle incommensurabel mit den Katheten finden, bewogen werden, dieses Ergebniß genauer zu prüfen, und zuletzt seine Allgemeinheit zu beweisen u. s. w., aber die Wahrheit des Satzes selbst liegt objectiv in der Wahrheit gewisser anderer Sätze begründet. Denn nicht dadurch, daß wir einen gewissen Satz als wahr erkennen, wird er wahr, sondern weil er es ist, erkennen wir ihn als solchen; und er ist und bleibt wahr, auch wenn kein denkendes Wesen ihn als solchen erkennen würde. Wahrheit oder Falschheit ist eine Beschaffenheit des Satzes als solchen, die Erkenntniß derselben eine Beschaffenheit des menschlichen Urtheilvermögens.

Es ist darum keineswegs nöthig, was Herbart behauptet, daß jede Folge einen Fortschritt in der Erkenntniß d. h. mehr enthalten müsse, als der Grund enthält. Wäre dieß, so dürfte freilich das besondere Urtheil: Einige Rosen sind Pflanzen, keine Folge aus dem allgemeinen: Alle Rosen sind Pflanzen, heißen. Aber doch hält es Je-

dermann dafür, wie uns dünkt, nicht mit Unrecht. Denn es ist zwar wahr, daß für Jeden, der einmal die Wahrheit des allgemeinen Urtheils erkannt hat, das besondere eine überflüssige Folgerung ist, aber eine Folge ist es doch. Denn offenbar ist das besondere Urtheil wahr, weil das allgemeine wahr ist. Ein anderer Begriff läßt sich aber von dem Grund- und Folgenverhältniß zwischen Sätzen überhaupt nicht aufstellen, sobald man Alles dasjenige, was das psychische Erzeugen derselben als wirklicher Urtheile im denkenden Gemüthe angeht, davon ausschließt. Ein abgeleiteter Satz ist derjenige, der wahr ist, so bald ein anderer, aus welchem er sodann abgeleitet heißt, wahr ist. Dabei kann es keinen Unterschied machen, ob der abgeleitete Satz etwa eine Bereicherung unseres auf praktische Anwendung bezüglichen Wissens enthalte. Im Gegentheil es kann und wird häufig der Fall sein, daß die möglichen Ableitungen aus einem Satze keineswegs sämmtlich die Mühe lohnen sie besonders auszusprechen und ins Gedächtniß zu prägen; aber sie bleiben doch als Sätze in einem solchen Verhältniß zu jenem ersten, ihrem Grunde, daß sie wahr sind, sobald es dieser ist, d. h. sie verdienen den Namen Folgen. Nützlichkeit oder Ueberflüssigkeit eines Satzes kann sich nur auf die Kenntniß oder Erkenntniß desselben durch ein denkendes Wesen beziehen, für welches dieselbe nützlich oder entbehrlich sein kann, für den Satz an sich als logischen Stoff ist dieselbe gleichgiltig.

Indem Herbart von dem Hervorgehen des Schlußsatzes aus seinen Prämissen und zwar aus der Mehrheit derselben spricht, bedient er sich solcher Ausdrücke, welche beständig an ein „Erzeugtwerden" des Letzteren durch die ersteren erinnern. Ein solches könnte, wie wir schon bei Besprechung der „ruhenden Causalität" gezeigt haben, nur unter wirklichen Gedanken stattfinden; nur solche, insofern sie selbst wirkliche sind, können wirken, einander erzeugen und verdrängen. Sätze aber, bei welchen wir von jedem Gedachtwerden derselben abstrahiren, sind nicht Gedanken, sind nichts Wirkliches. Sie erzeugen daher, bewirken nichts, wohl aber können sie etwas begründen, nemlich wieder andere Sätze. Denn obgleich sie nichts Wirkliches sind, so sind sie doch nicht schlechthin Nichts, sie sind Sätze, also ein Etwas, obgleich kein Wirkliches. Sie sind der Stoff, der von denkenden Wesen wirklich gedacht wird oder gedacht werden kann. Dieser Stoff, der gedacht wird, ist auch nicht der Gegenstand, über

welchen gedacht wird. Vielmehr ist jeder Gegenstand eines gedachten Satzes auch Gegenstand eines Satzes überhaupt; denn jedem gedachten Satze liegt ein gleichlautender Satz an sich überhaupt zu Grunde, welcher alle logischen Beschaffenheiten desselben an sich hat, so wie jener als gedachter die psychologischen. Daher kann der gedachte Satz (Gedanke) entstehen, vergehen, lebhafter oder schwächer werden; der Satz an sich dagegen als Nicht-Wirkliches kann sich auch nicht ändern, er kann nur Eins von Beiden sein und bleiben: wahr oder falsch.

Wahrheit oder Falschheit eines gedachten Satzes ist daher nur Folge der Wahrheit oder Falschheit des entsprechenden Satzes an sich; dagegen eine jede Veränderung, die irgend ein Urtheil, ein Willensentschluß, ein Begehren im Gemüthe eines denkenden Wesens oder in der Außenwelt hervorbringt, Wirkung eines gedachten (wirklichen) Satzes. Sätze an sich daher verhalten sich zu einander wie Gründe und Folgen; gedachte Sätze wie Ursachen und Wirkungen. Letztere sind wirkliche Zustände wirklicher denkender Wesen, jene weder wirklich noch ein bloßes Nichts, sondern der Stoff, die logische Materie und Form der wirklichen Gedanken.

Herbart würde daher mit der Behauptung, der Schlußsatz werde durch die Prämissen erzeugt, völlig im Rechte sein, wenn er unter diesen blos gedachte Sätze verstände, keineswegs aber, wenn er darunter Sätze an sich, abgesehen von ihrem Gedachtwerden, meint. Die Letzteren können einander wohl begründen, aber nicht „erzeugen," ihre Causalität würde daher etwa den Namen einer ruhenden verdienen; aber ihre Folgen beschränken sich durchaus und streng nur auf das Gebiet der nicht wirklichen Sätze an sich, und finden durchaus keine Anwendung überall dort, wo es sich um Reales und dessen Wirken oder Leiden handelt.

Sätze aber, welche überhaupt nichts Wirkliches sind, können auch keinen Zwang, keine Nöthigung auf das Denken ausüben, von ihnen zu anderen fortzuschreiten; dieß vermögen offenbar nur gedachte Sätze. Die Widersprüche daher, welche den Antrieb zum Denken ausmachen sollen, können dieß offenbar nur, indem sie von irgend einem denkenden Wesen gedacht und nicht so behalten werden können, wie sie gedacht werden. „Denn nicht blos da, wo ein Paar Prämissen mit gleichem Mittelbegriffe einander glücklich begegnen, sondern auch da,

wo ein Gegebenes fordert richtiger gedacht zu werden, als es ursprünglich hätte aufgenommen werden können, ist ein Grund vorhanden, dessen Folge in ihm liegen wird, sobald er mit seinem Uebergange aus seinem ersten Zustande in den zweiten fertig sein wird; dessen Folge jedoch noch nicht in ihm liegt, so lange von diesem Uebergange entweder die bloße Möglichkeit oder die bloße Forderung vorhanden ist. Gibt es nun Gründe der zweiten Art (Widersprüche), welche fordern überzugehen in die Folge, so kann man diese Folge völlig als ein Unbekanntes mit X bezeichnen und alsdann sagen, der Grund stehe in Beziehung zu diesem X. Dabei geschieht nichts anderes, als daß wir nach mathematischer Gewohnheit uns das X als ein Abwesendes denken, welches man sich schon jetzt vergegenwärtigen müsse, um seinen Zusammenhang mit dem Bekannten und Gegebenen dadurch in voraus festzustellen. Die Beziehung liegt selbst nicht vor Augen, sondern muß erst gesucht werden. Gibt es ferner eine allgemeine Regel sie zu suchen, so heißt diese die Methode der Beziehungen." *)

Sie besteht im Wesentlichen in Folgendem: „Ohne die innigste Vertrautheit mit dem Probleme, zu dessen Bearbeitung sie dienen soll, ist sie gar nicht zu brauchen. Dasselbe muß daher zuvörderst durch analytische Betrachtungen so vollkommen zur Deutlichkeit erhoben werden, daß, was als Schwierigkeit uns fühlbar geworden, sich nun als Widerspruch scharf denken lasse. Ist der Punct des Widerspruchs genau gefunden, so liegt seine contradictorische Verneinung als nothwendig vor Augen. Heiße der Hauptbegriff **A**, so werden in ihm jene Glieder **M** und **N** zu unterscheiden sein, die er als identisch setzt, und die doch sich verhalten in irgend einem oder einigen Merkmalen wie Ja und Nein. Der Widerspruch liegt in keinem der Glieder für sich genommen, er liegt in der prätendirten Identität beider; diese muß verneint werden. Man wird demnach jedes der Glieder abgesondert setzen. Aber gegeben ist jedes nur mit dem anderen. Denkt man **M** abgesondert, so ist es ein leerer Begriff, der nur Wiedervereinigung mit **N** erwartet. Denkt man es mit **N** in **A**, so ist man gezwungen, es wieder heraus zu sondern. Der Abgesonderte hat nur Realität für das Verknüpfte, das Verknüpfte ist nur denkbar in der Absonderung. So ist der Widerspruch aus dem Hauptbegriffe in das einzelne Glied

*) Allg. Metaph. II. S. 45.

getreten, welches identisch und doch auch nicht identisch mit dem anderen muß gedacht werden. Dieser secundäre Widerspruch erfordert abermals contradictorische Verneinung, also Trennung der in ihm als verbunden erscheinenden Glieder. Das mit sich selbst entzweite M kann nicht ein und dasselbe sein. Es muß zerfallen in Eins und ein Anderes. Ein M: identisch mit N, und ein anderes M: nicht identisch mit N. Aber hier erneuern sich die vorigen Betrachtungen. M identisch mit dem ihm widersprechenden N ist undenkbar. Soll doch dabei etwas gedacht werden, so muß es vor Allem zuerst als M d. h. nicht identisch mit N gedacht werden. M nicht identisch mit N ist ein leerer Begriff, ist ungiltig; nur einem solchen M, wie es aus dem Hauptbegriffe A hervorgeht, kann Giltigkeit beigelegt werden. In jedem der mehreren M also, wenn es vollständig, wie es muß, gedacht werden soll, zeigt der secundäre Widerspruch sich ganz und gar; und will man ihn auch hier noch durch Trennung der Glieder verfolgen, so wird er sich in jedem der abgesonderten Stücke von neuem zeigen. Da er in keinem M als Einzelnem gehoben werden kann, so bleibt nur übrig, anzunehmen, daß in der Mehrheit der M als solcher seine Auflösung liege. Die mehreren M sollen sich zusammenfinden in der Identität mit N. Ihr Zusammen soll = N sein, während außer dem Zusammen jedes M für sich nicht = N ist. So weit reicht die Methode. Das Zusammen der M kann sie nicht bestimmen, weil sie das M selbst nicht kennt. Man wird daher in jedem besonderen Falle aus der Eigenthümlichkeit der M zu erforschen haben, was das Zusammen für sie bedeuten könne? wie man zum Behufe desselben jedes der M zu denken habe? welche Erfordernisse sich dabei aus A selbst ergeben? Die Voraussetzungen des Zusammen in jedem der M einzeln genommen, geben sodann die Ergänzungsbegriffe, welche mit A durch Synthesis a priori zu verknüpfen sind, oder auf welche es sich bezieht." *)

Die Methode daher ist wesentlich heuristisch, analytisch. Widersprüche in dem Wahrnehmungsstoffe des Denkens veranlassen dasselbe über das factisch Gegebene hinauszugehen und Ergänzungen zu suchen, ohne welche das zu Denkende nicht gedacht werden kann, welche aber nicht mit demselben gegeben werden. Sie soll jedoch ebenso sehr auch constructiv, d. i. synthetisch sein, indem mit ihrer Hilfe aus den

*) Hauptp. d. Metaph. (Vorfragen).

gefundenen apriorischen Ergänzungen der Erfahrung diese selbst in ihrer Mannigfaltigkeit und Vielheit, in ihrer räumlichen und zeitlichen Erscheinung genetisch erklärt werden soll. Soll nun diese letzte Erklärung blos in Gedanken vorgehen, oder soll sie zugleich für die Erklärung des realen Werdens der Erscheinungen aus den einfachen gesetzten Elementen gelten?

Offenbar sind dieß verschiedene Aufgaben. Das Sein und Werden sind vom Denken des Seins und Werdens so sehr verschieden, wie es der Gedanke überhaupt von seinem Gegenstande ist. Wir stellen beide vor, aber unser Denken des Seins ist nicht das Sein selbst, so wenig wie unsere Vorstellung Alexanders, Cäsars diese selbst sind. So stellen wir auch dieß Werden eines Dinges durch andere vor, aber dieses Werden selbst ist nicht unser Denken desselben. Gedanke und Gegenstand desselben sind und bleiben verschiedene Dinge, also auch die wirkliche Welt und unsere Vorstellung derselben.

So trivial diese Bemerkung klingt, so möchten wir doch zu behaupten wagen, daß durch ihre Verkennung gerade die bedeutendsten und nachtheiligsten Irrthümer und Verwickelungen in die Philosophie gekommen sind. Indem die Hegel'sche Schule Begriff und Gegenstand für identische, und die dialektische Methode, durch welche sich ein Begriff aus dem anderen entwickelt, zugleich für die genetische der Entstehung der wirklichen Dinge aus einander erklärte, wurde diese Verwirrung aufs Höchste getrieben. Es gibt dann keine Begriffe mehr, die keinen Gegenstand besitzen und sogar der Begriff: Nichts, der doch offenbar ein gegenstandloser ist, erhält sodann seinen Platz in dem genetischen Proceß des Werdens. Und wie imaginäre Vorstellungen, z. B. $\sqrt{-1}$, rundes Viereck und A., die offenbar auch Begriffe sind, in der Identität des Seins und Begriffs zu einem wirklichen Gegenstande gelangen, ist eine Aufgabe, welche diese Schule mit Stillschweigen übergangen hat.

Gegenüber dieser Identificirungssucht des Begriffs und seines Gegenstandes erscheint Herbarts Methode im Wesentlichen idealistisch; sie begnügt sich, das in unserem Vorstellungskreise Vorhandene zu prüfen, zu sichten, zu ergänzen und widerspruchslos zu machen; sie bleibt im Gebiete unserer Gedanken. Denn das Zusammen selbst d. h. die Menge des nothwendig Verbundenen, welches das α und ω der Methode bildet, ist keine wahre Menge, sondern ein „Gedanke."

Einheit und Vielheit widerspricht sich. Man denke daher zunächst Einheit und Vielheit gesondert. Das Viele für sich genommen kann nicht gleich sein der Einheit, wohl aber das Zusammen der Vielen d. i. seine Form. Sonach ist die Einheit blos formal. Das wahre Viele liegt außer ihr und wird in ihr blos repräsentirt.

Consequenterweise dürfte und könnte sonach die Metaphysik nichts anderes sein als eine Art und Weise, wie wir uns die Welt und die Dinge in ihr zu denken haben, um sie möglichst widerspruchlos zu denken. Ob sie auch wirklich so sei, wie wir sie denken, könnten wir nicht entscheiden, ja im Gegentheile wir hätten gute Gründe in sehr vielen Fällen zu urtheilen, daß dieß nicht der Fall sei. Ueberall dort, wo wir Widersprüchen im Denken zu begegnen glauben, die nicht anders als durch „Fictionen" gelöst werden können, hätten wir sogar die gewisse Ueberzeugung, die Dinge so zu denken, wie sie nicht sind, wobei wir uns nur mit der Ausflucht beruhigten, daß jene Widersprüche nothwendig seien.

Für Leibnitz nun war die Metaphysik allerdings etwas Anderes. Er erklärte sie nicht, wie es Baumgarten späterhin ausdrückte, als die Lehre von den letzten Erkenntniß-, sondern von den letzten Erklärungsgründen der Dinge. Nicht wie wir sie denken oder denken müssen, sondern wie sie an und für sich sind, sollte die Metaphysik sie darstellen. Die Dinge in ihrer Realität, in ihren Verhältnissen zu- und unter-, in ihrem realen Werden aus und durch einander, waren ihr Gegenstand, nicht unsere Gedanken über die Dinge. Nicht subjectiv das Abspiegeln derselben in unserem Geiste, sondern objectiv ihre eigene Beschaffenheit, sie selbst sollten in ihren letzten Gründen seiend und wirkend eingeführt werden. Eine Trennung zwischen den Dingen, wie sie an und für sich sind, und wie wir sie denken, durfte nach dieser Ansicht nicht stattfinden. Wir erkennen die Dinge wie sie sind, und sie sind, wie wir dieselben erkennen. Ihr Sein und ihre Verhältnisse sind weit entfernt, erst durch unser Denken Dasein zu erhalten, vielmehr maßgebend für das letztere. Sie selbst hängen von Gesetzen ab, die nicht erst unser Denken ihnen gegeben hat, sondern unter welchen dasselbe sie erblickt.

Um diese allgemeinen Gesetze handelt es sich zunächst und die Aufsuchung und Aufstellung derselben bildet den eigentlichen Boden, auf welchem die Metaphysik errichtet werden soll. Dadurch aber verläßt

dieselbe gänzlich den unsicheren Ausgang vom Mittelpuncte des subjectiven Ichs und seiner heuristischen Analyse und verwandelt sich in ein zusammenhängendes Netz von allgemeinen Begriffswahrheiten, deren jede folgende durch die vorhergehenden mit mathematischer Gewißheit begründet wird.

Die genannten Wahrheiten hängen nicht von unserer Erkenntniß ab, sie bilden in ihrem objectiven Zusammenhang unter einander ein ideales Ganzes für sich, dessen Glieder mit Nothwendigkeit aus einander folgen, und unter welchen es wenigstens eines oder einige geben muß, welche in keiner weiteren begründet sind, wohl aber andere begründen. „Denn jede Wahrheit, welche nicht eine absolut erste ist, läßt sich erweisen d. i. begründen aus einer absolut ersten. Jede Wahrheit nemlich läßt sich entweder erweisen aus primitiven d. i. solchen, von denen es nachweisbar ist, daß sie selbst unbeweisbar sind, oder sie selbst ist eine primitive. Und so muß der Satz verstanden werden, daß nichts ohne Grund weder behauptet werden, noch überhaupt geschehen kann." *) Im Widerspruch damit nimmt Leibnitz an anderen Orten an, daß selbst primitive Wahrheiten noch einen Grund ihrer Wahrheit hätten. „Auf zwei Hauptprincipien," sagt er, „beruhen alle unsere Schlüsse: auf jenem des Widerspruchs, vermöge dessen wir für falsch halten, was einen solchen enthält, und für wahr, was dem Falschen entgegengesetzt oder widersprechend ist; und jenem des zureichenden Grundes, vermöge dessen wir urtheilen, daß keine Thatsache wahr oder wirklich, kein Satz wahr sein könne, ohne daß es einen zureichenden Grund gebe, warum es so und nicht anders sei, obgleich diese Gründe uns sehr oft unbekannt sein können." **) Der Satz vom zureichenden Grunde, den er für ausnahmslos hielt, verwickelt ihn außer der genannten in andere Schwierigkeiten z. B. bei dem unbedingten Sein der Gottheit, von der er, um seinen Satz zu retten, behauptet, sie trage ihren Grund in sich! Ebenso suchte er das von ihm als nothwendig erkannte Dasein von Grundwahrheiten mit seinem Principe dadurch zu vereinbaren, daß er das Princip der Identität oder des Widerspruchs als Grund der Grundwahrheiten annahm. „Die primitiven Wahrheiten," sagt er, „die man unmittelbar durch

---

*) Erdm. De veritatt. primis. S. 99.

**) Monadol. §. 31.

Anschauung (par intuition) erkennt, sind von doppelter Art, eben so wie die abgeleiteten. Entweder sind sie Vernunftwahrheiten (vérités de raison) oder Erfahrungswahrheiten (vérités de fait). Die Vernunftwahrheiten sind nothwendig, die Erfahrungswahrheiten zufällig. Primitive Vernunftwahrheiten sind jene, die wir mit einem allgemeinen Namen identische nennen, wie es scheint, weil sie dasselbe wiederholen, ohne Neues zu lehren." *) Auf diese und auf den Satz des Widerspruchs, „daß ein Satz nicht zugleich wahr und falsch sein könne," sollen sich alle nur erdenklichen Satzformen zurückführen lassen. Er zeigt, wie sich die Logiker der identischen Sätze bedienen, um die zweite und dritte Figur des Syllogismus auf die erste zurückzuführen, die Geometer des Satzes des Widerspruchs um apagogische Beweise zu liefern. „Aus All dem ergibt sich, daß identische Sätze, so unnütz sie scheinen, bei abstracten und allgemeinen Betrachtungen von beachtenswerther Wichtigkeit sind." **) Ihre Evidenz beruht auf der Identität des Subjects und Prädicats, während die Evidenz der sogenannten primitiven Erfahrungswahrheiten, unter welche er auch Descartes berühmtes: Ich denke, also bin ich, rechnet, auf der unmittelbaren Klarheit und Bewußtheit dieses Gedankens fußt. Beide daher, sowohl die primitiven Erfahrungs-, als Vernunft- (Begriffs-) Wahrheiten haben dieß gemein, daß man sie durch nichts, was gewisser wäre, als sie selbst sind, beweisen kann. ***) Und auf sie als primitive Axiome,

---

*) Nouv. ess. l. IV. ch. 2.

**) Ebend. l. IV. ch. 7.

***) Pascal hatte behauptet, die wahre Methode bestehe darin, Alles zu beweisen und Alles zu definiren. Allein auch er fügte sogleich hinzu: „So schön diese Methode sei, so unmöglich sei sie auch; denn schon die ersten Worte, die man definiren wolle, setzten frühere undefinirte Worte voraus, durch die sie definirt werden könnten, und ebenso setzten die ersten zu beweisenden Lehrsätze frühere nicht bewiesene voraus, durch welche sie bewiesen werden könnten. Geht man daher bis auf den Anfang zurück, so kommt man nothwendiger Weise auf ursprüngliche „Worte" (Begriffe), die nicht mehr definirt werden; man kommt auf Principien, die so einleuchtend sind, daß man keine einfacheren und klareren findet, die ihnen zum Beweise dienen könnten." Jener obige Grundsatz sollte also wohl nur so viel bezwecken, daß man nicht allzu leichtsinniger Weise sowohl Begriffe als Sätze ohne Beweis als Grundbegriffe und Grundsätze aufstellen solle. (Vgl. Mayr Unters ü. d. wissensch. Meth. S. 17.)

als unmittelbare und unbeweisbare Sätze, müssen sich alle sogenannten (aber nur secundären) Axiome zurückführen lassen, deren wir uns in der Regel (als stillschweigender Annahmen) bedienen.

Die Zurückführung alles Abgeleiteten, Bedingten und Beweisbaren auf Ursprüngliches, Unbedingtes und Unbeweisbares macht einen Hauptzug der Leibnitz'schen Methode aus. Um ihretwillen charakterisirt er die letztere selbst als mathematische und beruft sich dabei ausdrücklich auf das Beispiel des Euklides: „Ich setzte, sagt er in einem eigenen Aufsatze*), darin er seine ersten Versuche mathematischer Behandlungsart verschiedener Wissenschaften erzählt, Erklärungen fest und versuchte von ihnen aus die ersten Lehrsätze festzustellen, die an Klarheit den Euklidischen nicht nachstanden, an Ergiebigkeit des Erfolges sie aber noch bei weitem übertrafen. Von ihnen schritt ich zu den weiteren Folgen fort, die sich aus denselben ableiten ließen, so wie ich umgekehrt von jeder abgeleiteten Wahrheit auf den Grund zurückging, bis ich zu den nicht weiter der Begründung bedürftigen Grundwahrheiten kam." Er gelangt zu denselben in Folge derselben Nöthigung, die ihn bewog, keine Wirkung ohne zureichende Ursache, und daher als letzte Ursache eine solche zu setzen, die ihren Grund in sich trägt (richtiger, die ohne Grund ihres Daseins ist). Mehr spitzfindig als scharfsinnig bemerkt er, daß nicht alle Grundwahrheiten derselben Art, noch alle aus demselben Grunde Grundwahrheiten seien. Die Grundlosigkeit der Einen beruht, wie er meint, in der Natur der Bestandtheile, aus welchen sie bestehen, während jene der anderen in der Unmittelbarkeit ihren Grund hat, mit welcher sie von dem denkenden Subjecte erkannt werden. Er verwechselt hier Grund d. i. solche Wahrheiten, welche keines Beweises bedürftig noch fähig sind, mit unmittelbar einleuchtenden. Zu den letzteren gehören Urtheile der Form: „Ich habe die Vorstellung X." Kein anderes Erfahrungsurtheil kann gewisser sein, da wir, um es zu fällen, in der That nicht nur die Vorstellung selbst, sondern sogar noch die im Urtheile vorkommende Vorstellung von dieser Vorstellung besitzen müssen; demnach hat es noch allerdings einen Grund seiner Wahrheit. Echte Grundwahrheiten dagegen haben in der That keinen weiteren Grund ihrer Wahrheit, aber sie sind keineswegs immer auf der Stelle einleuchtend, sondern erfordern

---

*) Erdm. De vera methodo philos. et theol. 99.

oft ausführliche und schwierige Erörterungen, die freilich keine eigentlichen Begründungen, aber doch Gewißmachungen sind. Leibnitz erklärt diese letzteren für durchaus identisch. Allein aus identischen Sätzen kann, wie uns wenigstens scheint, weder objectiv ein anderer, als höchstens wieder ein identischer abfolgen, noch subjectiv abgeleitet werden. Mathematiker haben identische Gleichungen stets als Fehler betrachtet. Zwar leitet Fichte aus dem rein identischen Satze A = A sogleich den zweiten non a = non a und mit dessen Hilfe den bekannten ab: „Was nicht Ich ist, ist auch nicht Ich," aus welchem er sodann weiter folgert; aber längst hat man auf den verschiedenen Sinn aufmerksam gemacht, in welchem hier zur rechten und linken Seite des Gleichheitszeichens das Nicht-Ich genommen wird. Identische Sätze sind folglich zwar selbst ohne Grund, aber sie vermögen nicht Andere zu begründen. Gibt es daher unmittelbar gewisse Principien, und es muß ihrer geben, weil es abgeleitete Sätze gibt: so müssen diese von anderer Beschaffenheit sein als die erfolglose Identität des Subjects und Prädicats ist, welche nichts aussagt, und keine fortschreitende Folgerung zuläßt.

Entsprechender vielleicht und dem Leibnitz'schen Geiste durchaus nicht entgegen dürfte folgende Bestimmung der Grundwahrheiten sein. Leibnitz selbst theilt alle Wahrheiten in Erfahrungs- und Vernunftwahrheiten ein d. i. in solche, welche Anschauungen und in solche, welche ausschließlich Begriffe enthalten. Offenbar können die ersteren, wenn sie abgeleitet sind, nur wieder aus Erfahrungs-, die letzteren wieder nur aus Begriffssätzen abgeleitet sein. Dabei ist es der Natur der Sache angemessen, daß die Folge zusammengesetzter sei als der Grund, der Grund einfacher als die Folge. Der einfachste Grund wird nun ein Satz sein, der aus so wenigen und so einfachen Begriffen besteht, als dieß nur überhaupt möglich ist, d. i. ein solcher, bei welchem Subjects- und Prädicatsbegriffe und Copula einfache Begriffe sind, da es keinen Satz gibt, der einfacher wäre als Einer von diesen. Es kann ein Satz der Art selbst keinen Grund haben; da er einfacher ist als jeder andere, der nicht auch aus durchgehends einfachen Begriffen besteht, so vermag er andere zu begründen; er hat demnach beide Eigenschaften, welche den Grundsatz charakterisiren. Es versteht sich, daß er nun weder ein identischer noch blos analytischer Satz (im Kant'schen Sinne) sein darf; denn im ersten Falle würde nichts

aus ihm folgen, im zweiten bestände er nicht aus durchgehends einfachen Begriffen, da das Prädicat ein Bestandtheil des Subjectsbegriffes sein müßte. Er ist ein synthetischer d. h. er legt dem Gegenstande des Subjectsbegriffs eine Beschaffenheit bei, deren Vorstellung in jenem noch nicht als Bestandtheil vorkommt.

Daß obige Darstellung im Einklang mit Leibnitz' logischen Ansichten steht, ist nicht schwer zu erweisen. Er gesteht zu, daß es einfache Begriffe gebe, ja geben müsse, weil es sonst keine zusammengesetzten geben könnte. Unter diese gehört ohne Zweifel die Copula mögen wir sie nun mit dem Worte: Sein oder Haben bezeichnen. Wir haben also nur nöthig, einen einfachen Begriff zum Subjects-, einen anderen zum Prädicatsbegriff zu machen, um einen Satz der verlangten Form zu erhalten.

Man könnte noch zweifeln, ob Sätze dieser Form auch Wahrheiten sein dürften. Gewiß nicht jeder; aber das können wir mit ziemlicher Zuversicht behaupten, daß jeder wahre Satz, der zugleich Grundsatz ist, jene Form haben d. h. aus durchaus einfachen Begriffen bestehen werde. Und nach dieser Regel würden wir im vorkommenden Falle zu entscheiden haben, ob die vorliegende Wahrheit eine Grundwahrheit sei oder noch weiter einen Grund ihrer Wahrheit zulasse.

Eine nähere Betrachtung verdient hiebei die merkwürdige Ansicht von dem strengen Zusammenhange der Wahrheiten als solcher unter einander. In ihr charakterisirt sich zunächst Leibnitz' Absicht, die Wahrheiten selbst und ihre objective Abfolge aus und von einander, ungetrübt von der Beschränktheit und Irrthumsfähigkeit menschlicher Erkenntniß, zu erhalten. Das Reich der Wahrheiten, meint er, ist ein selbstständiges für sich, dessen Grenzen weit über diejenigen hinausgehen, welche dem menschlichen Geiste seine endliche Erkenntnißkraft setzt, und dessen Glieder sich unter einander wie Gründe zu Folgen verhalten, auch wenn Niemand diesen Zusammenhang wahrgenommen, ja nicht einmal Jemand die Wahrheiten selbst gekannt hätte. Gewöhnlich, sagt er, heißt Grund zwar diejenige bekannte Wahrheit, deren Verbindung mit einer anderen weniger bekannten uns bewegt, die Zustimmung auch zu dieser letzteren zu geben. Aber insbesondere und κατ' ἐξοχήν nennt man sie einen Grund, wenn sie die Ursache ist nicht blos unseres Erkenntnisses, sondern der Wahrheit

selbst, was man auch einen Grund a priori nennt." *) Dieß letztere ist der eigentliche objective, der erstgenannte ist ein blos subjectiver Erkenntnißgrund. „Denn der Mensch, der zu drei Viertheilen seines Wissens bloßer Empiriker ist, nimmt wahr und erwartet den Aufgang der Sonne, weil er ihn bisher alle Tage beobachtet hat; der Astronom allein erkennt die vernünftigen Gründe, auf welchen der Satz beruht." **) Diese letzteren aber sind völlig unabhängig von seinem Erkennen, sie wären auch wahr, so wie ihre Folgen es wären, wenn Niemand sie erkannte. „Gäbe man dir," sagt Leibnitz, „einen Faden, den du so biegen solltest, daß er in sich zurückkehre, und so viel Raum als irgend möglich einschließe, wie würdest du ihn biegen? — In einen Kreis. Denn die Geometer zeigen, daß der Zirkel unter allen Figuren gleichen Umfangs die den meisten Raum einschließende sei; und wenn es zwei Inseln gäbe, eine von Kreis- die andere von Quadratform, welche man beide binnen derselben Zeitdauer umgehen könnte, so enthielte die kreisförmige mehr Land. — Glaubst du wohl, daß dieß wahr sein würde, auch wenn es von dir nicht gedacht wäre? — Gewiß; sogar dann würde es wahr sein, wenn die Geometer es niemals bewiesen, noch die Menschen jemals beobachtet hätten." ***) Leibnitz würde nicht Anstand genommen haben, dasselbe sowohl vom Copernikanischen als Pythagoräischen Lehrsatze zu behaupten; er gestand daher diesen Sätzen Wahrheit zu, bevor sie noch gedacht wurden; erklärte sonach die Wahrheit oder Falschheit für eine Beschaffenheit des logischen Satzes an sich, nicht des gedachten Urtheils; er betrachtete ferner die Sätze an sich nicht als ein Nichts, denn einem solchen könnte auch nicht Wahrheit oder Falschheit zukommen; er gab endlich zu, daß zwischen ihnen als Sätzen an sich der Zusammenhang als Gründe und Folgen stattfinde. Daher sind diese vernünftigen Wahrheiten von menschlicher Willkür sowohl, als selbst von dem Willen der Gottheit, so weit sie bloße Begriffswahrheiten sind, unabhängig. Zwar erkennt der Letztere durch seinen unendlichen Verstand alle Wahrheiten sammt ihrem inneren Zusammenhang; aber dieser Verstand ist keineswegs der Grund ihrer Wahrheit (ausgenommen bei

---

*) Nouv. ess. l. IV. ch. 17.

**) Monadol. §. 28.

***) Dialog. de connex. inter res et verba. S. 76.

Erfahrungswahrheiten), sondern diese Grund seiner Erkenntniß. Denn alle Wahrheiten sind Vernunft- oder Erfahrungswahrheiten. Die letzteren beziehen sich auf das Dasein der wirklichen Welt; ihre Wahrheit hängt daher von dem Dasein und der Beschaffenheit dieser letzteren ab. In so fern die letzte durch die Gottheit und zwar nach dem Principe der Wahl des Besten hervorgebracht ist, in so fern hängt die Wahrheit jener von der Gottheit und der Wahl des Besten ab. Vernunftwahrheiten dagegen sind „nothwendig, denn ihr Gegentheil ist unmöglich," und hängen weder von seinem Willen noch seiner Wahl ab, sie sind autonom. Der Grund ihrer Anerkennung liegt in der höchsten Vollkommenheit des göttlichen Verstandes, die ihn nichts, was wahr ist, für falsch, und nichts Falsches für wahr halten läßt; der Grund ihrer Wahrheit aber liegt nicht außer, sondern in ihnen, in ihren Gründen und ihrem Zusammenhange unter einander.

Es ist nun leicht einzusehen, wohin das Bestreben der Leibnitz'schen Methode sich gerichtet hat, und wohin jedes andere, das jene Ansicht von dem Bestehen und objectiven Zusammenhange der Wahrheiten an sich theilt, sich richten muß: jene Wahrheiten sowohl als ihren objectiven Zusammenhang zu erkennen. Denn nur jene kann als die wahre objective Wissenschaft betrachtet werden, die sowohl den Inhalt d. i. den Inbegriff aller (erkannten und nicht erkannten) zur Wissenschaft gehörenden Wahrheiten, als auch die Form der Wissenschaft d. i. den strengen Zusammenhang der Lehrsätze unter einander, als Gründe und Folgen, sammt den letzten obersten Principien auf das Vollkommenste in sich enthält. Nur diese schließt keinen Irrthum ein, weil dieser nur im Verhältniß der menschlichen Erkenntnißfähigkeit zur objectiven Wahrheit bestehen kann; nur diese ist jedem Wechsel, jeder Meinungsverschiedenheit und jedem Parteistreite entrückt; nur diese bildet ein ewiges und unveränderliches System der Wahrheit.

Mit diesem Ziel im Auge arbeitete die Methode, deren sich Leibnitz bediente, vorzugsweise darauf hin, sich von jedem unserer Urtheile zu vergewissern, ob es der Ausdruck einer Wahrheit an sich, ob es eine Grundwahrheit sei oder zu anderen im Verhältnisse nothwendiger Abfolge stehe. Das erste Erforderniß hiezu mußte vollkommene Deutlichkeit desjenigen sein, was überhaupt gedacht wird. Also genaue Begriffserklärungen, vollständiges Bewußtwerden über die Be-

deutung der gebrauchten Worte, gründliche Untersuchung, ob und aus welchen anderen Begriffen ein gewisser eben in Rede stehender Begriff zusammengesetzt sei, endlich Nachforschung über die Gegenständlichkeit oder Gegenstandlosigkeit desselben; denn ein Satz der keinen Gegenstand hätte, könnte eben darum schon kein wahrer sein. Ist es auf diese Weise gelungen den einzelnen Begriff zur vollständigen Deutlichkeit zu erheben, so vermögen wir auch die einzelnen Urtheile genau zu erkennen. Wir durchschauen das Verhältniß des Subjectes desselben zum Prädicate, die Beschaffenheit jedes einzelnen das Urtheil construirenden Begriffs und vermögen über „Einfachheit oder Zusammengesetztheit, und damit über den Umstand, ob derselbe eine Grund- oder abgeleitete Wahrheit sei, mit so viel Wahrscheinlichkeit zu urtheilen, als sie bei dem äußerst schwierigen Geschäfte richtiger Begriffszerlegung überhaupt für uns erreichbar ist." Zugleich erhellt aus der vollkommenen Einsicht in die Natur des Urtheils an sich, sowohl aus welchen anderen einfacheren Urtheilen dasselbe folgen, als auch, welche zusammengesetztern aus ihm selbst abgeleitet werden können, und die blos analytisch-kritische Betrachtuug wird auf diese Weise zum synthetisch-erweiternden Fortschritt im Denken. Weil aber die Wahrheit hiebei aus dem psychologischen Verhältnisse des erkennenden Subjects völlig herausgehoben und an sich als logisches Object betrachtet wird, so nähert sich die Forschung dadurch der Schärfe mathematischer Demonstration. Erklärungen und Lehrsätze, Beweise und Folgesätze treten in strenger Consequenz aus und zu einander auf, und soll es auf irgend eine Weise möglich sein, über das blos einseitige menschliche Denken und Erkennen hinaus zum Besitze der Wahrheit selbst und ihres objectiven Gehaltes zu gelangen, so scheint dieß nur auf die angedeutete Weise, d. i. durch vornehmliche Rücksicht auf logische Behandlung der Gegenstände Gelingen zu versprechen. Durch diese allein wird es möglich, dasjenige, was am wirklichen Gedanken blos der Zuthat des subjectiven Gedachtwerdens gehört, vom demjenigen zu sondern, was allgemein giltige Wahrheit ist. Aber Leibnitz ging noch weiter. Es war ihm nicht genug, die Möglichkeit einer mathematischen Demonstration in der Philosophie zu zeigen, er wollte auch einen mathematischen Calcül in dieselbe einführen. Dieser auf die Spitze getriebene und deßhalb auch unvollendet gebliebene Ausdruck seiner Methode ist die **scientia generalis**.

Weil es — er war davon überzeugt — einfache Begriffe als Basis aller zusammengesetzten, und ebenso auch letzte Grundwahrheiten als oberste Principien aller abgeleiteten gibt: so hielt er es nicht für unmöglich, durch Analyse aller gegebenen Begriffe und Wahrheiten zu diesen vollständig zu gelangen. Einmal im Besitze derselben müßte es, meint er, ein Leichtes sein, mittels des Combinationscalcüls alle möglichen Verbindungen der einfachen Begriffe sowohl, als der unmittelbar gewissen Urtheile und damit das Reich der möglichen Begriffe und Sätze überhaupt zu erschöpfen. Dadurch, hoffte er, würde die Entdeckung einer neuen Wahrheit nicht mehr Geschenk des Zufalls und der Willkür, sondern Aufgabe der Rechnung und eines völlig zuverlässigen, mechanischen Processes werden. „Durch sie soll erreicht werden, daß jeder Fehlschluß nichts Anderes werde als ein Rechnungsfehler, und daß ein Trugschluß ausgedrückt in dieser neuen Schreibweise in der That nichts sei als ein soloecismus oder barbarismus, der sich nach den eigenthümlichen Gesetzen der philosophischen Grammatik leicht muß auflösen lassen. Ist dieß einmal erreicht, so wird es, wenn ein wissenschaftlicher Streit entsteht, bei den Philosophen eben so wenig des Wortgefechtes bedürfen, wie bei den Rechnern. Es wird hinreichen, die Feder zur Hand zu nehmen, sich zur Schreibtafel zu setzen und mit Beiziehung eines Freundes sich wechselseitig zu sagen: Calculemus" *)! Dieser Calcül beginnt von Axiomen, wie die folgenden: de coincidentibus, congruis, similibus, determinatis, de causa et effectu sive de potentia, de relationibus in universum, de continente et contento; de eo, quod per se et per accidens fit; de generali substantiarum natura, de unione rerum et conspiratione substantiarum inter se **). Von demselben gelangt man mit Hilfe der schon obengenannten Hauptprincipien von der Falschheit des Widersprechenden und vom zureichenden Grunde jeder Wahrheit (welche nicht identisch ist) synthetisch zu jeder anderen nothwendigen oder zufälligen Wahrheit, welche letztere ihren zureichenden Grund im Willen Gottes d. h. in der Wahl des Besten hat. „Dadurch erreichen wir so viel, daß wir immer in sicherer Reihenfolge fortzuschreiten vermögen, und was bis heutzutage in geringerem Maße

---

*) Erdm. De scientia univers. et calc. philos. S. 83.

**) Ebendas.

geschehen ist, aus dem Gegebenen was immer möglich schöpfend, der schon gefundenen Schätze und der göttlichen Wohlthaten zur Gesundheit des Körpers und Vervollkommnung des Geistes uns bedienen und genießen, so viel es Recht ist.“ *)

Der Gedanke, ein Organon des gesammten Wissens zu schaffen, stößt aber in der Ausführung an so zahlreiche und bedeutende Schwierigkeiten, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn selbst ein Leibnitz nicht über den Plan und etliche Entwürfe zu demselben hinausgekommen ist. Die erste derselben ist schon, daß unser Vorstellungskreis, wie Leibnitz selbst durch seine Unterscheidung zwischen Vernunft- und Erfahrungswahrheiten anerkannte, keineswegs durchgehends aus Begriffen, sondern großen-, ja größtentheils aus Anschauungen besteht. Um daher von gewissen einfachen Vorstellungen zu allen denkbaren zusammengesetzten zu gelangen, bedürfte es, da diese letzteren nicht durchgehends aus Begriffen, sondern häufig auch aus gewissen Anschauungen als Bestandtheilen zusammengesetzt sind, der vollständigen Kenntniß der einfachen Begriffe nicht nur, sondern auch vielfacher Anschauungen oder wenigstens solcher Vorstellungen, welche zum Theile aus Anschauungen bestehen. Die Menge und Mannigfaltigkeit der letzteren ist aber nicht nur unzählbar, sondern die der Anschauungen selbst als individuelle Vorstellungen im strengen Sinne genommen geradezu unendlich. Die Farbenvorstellungen allein, so weit sie noch menschlichem Auge unterscheidbar sind, schätzt Herschel auf eine Million, und diese Angabe dürfte noch viel zu gering sein. Setzen wir den Fall, daß zwei oder mehrere Individuen denselben farbigen Gegenstand zu gleicher Zeit betrachten, so wird, da überhaupt nicht zwei Wirkliche einander vollkommen gleich sind, die Anschauung, die der Eine davon empfängt, jener des Anderen nicht in Allem gleichen. Der Grund liegt in der eigenthümlichen individuellen Beschaffenheit der beiden Subjecte; aber dadurch muß auch eine unendliche Menge unter sich verschiedener Farbenvorstellungen herauskommen, weil jeder eine Anschauung an sich **) zu Grunde liegt, und jede von der anderen

*) Erdm. De scientia univers. et calc. philos.

**) Es muß bemerkt werden, daß wir hier unter Anschauung etwas Anderes verstehen, als gewöhnlich so genannt wird. Der philosophische Sprachgebrauch seit Kant bedient sich dieses Wortes, um die Vorstellung eines einzelnen und zwar sinnlich wahrnehmbaren wirklichen Gegenstandes zu be-

verschieden ist. Alle Anschauungen sonach, so wie alle Vorstellungen, deren Auflösung in Bestandtheile irgendwie auf Anschauungen führt, sind schon dadurch vom Calcül ausgeschlossen. Uebrig bleiben nur solche

---

zeichnen z. B. »Diese Rose.« Von dieser Erklärung behalten wir aber in der unserigen blos den Umstand, daß der Gegenstand einer Anschauung immer ein einzelner sein müsse, fügen aber noch ein Merkmal hinzu, wodurch ihr Umfang bedeutend verringert wird. Sehen wir nemlich von dem Umstande, ob eine Vorstellung gedacht wird oder nicht, ganz ab d. h. betrachten wir wie oben die Sätze, so jetzt die Vorstellungen an sich, und zwar in Rücksicht auf ihre Einfachheit oder Zusammengesetztheit aus anderen Vorstellungen, und auf den Umstand, ob ihr Umfang blos einen oder mehrere Gegenstände umfaßt, so stellen sich zunächst folgende Classen heraus: *a.* Vorstellungen, welche zusammengesetzt sind, und mehrere Gegenstände umfassen; *b.* solche, welche einfach sind, und mehrere Gegenstände umfassen; *c.* Vorstellungen, welche zusammengesetzt sind, und nur einen einzigen Gegenstand haben; *d.* solche, welche einfach sind und nicht mehr als einen einzigen Gegenstand vorstellen. Die letzte Art enthält diejenigen, welche wir Anschauungen nennen; alle übrigen fassen wir unter dem gemeinsamen Namen: Begriffe. Beispiele der letzteren liefern zu *a.* der Begriff: Dreieck, zu *b.* der Begriff: Wirken, Haben u. a., zu *c.* der Begriff des Weltalls als Inbegriff aller geschaffenen Substanzen u. s. w. Schwieriger ist es ein Beispiel einer Anschauung, nicht zu finden, sondern in Worten mitzutheilen. Denn diese Vorstellungen haben das Eigenthümliche, daß sie kraft ihrer gänzlichen Abhängigkeit von der Individualität sowohl des erzeugenden Gegenstandes, der nicht immer ein außerhalb des Leibes gelegener sein muß, als des vorstellenden Subjectes — gar nicht mittheilbar sind. So bezeichnet die Anschauung dieses Wohlgeruches gerade nur die Empfindung des Wohlgeruches, den ich in diesem Momente, und kein Anderer ganz ebenso wie ich empfindet. Der Gegenstand, diese meine Wohlgeruchsempfindung ist ein ganz einziger individueller, in Worten nicht zu erschöpfender, und die Vorstellung selbst, die ich davon habe, ist eine völlig theillose, der Auseinandersetzung und Zerlegung unfähige, welche ausschließlich die eben in meiner Seele vorgehende Veränderung und nichts Anderes vorstellt. Daß wir dem ungeachtet dergleichen Vorstellungen in uns öfter Anderen mittheilen wollen, läßt unser Unvermögen dazu nur noch deutlicher hervortreten. Wir suchen wie in obigem Beispiele durch das Demonstrativum: Dieß sowohl den Gegenstand unserer Anschauung von Anderen zu unterscheiden, als durch das beigefügte Wort die Gattung, unter welche derselbe gehört, anzugeben, aber weder das Eine noch das Andere, noch Beide zusammen reichen dazu hin. Die einfache Vorstellung entzieht sich unserer Bezeichnung so gut wie der einzelne individuelle Gegenstand,

Vorstellungen, welche weder Anschauungen selbst sind, noch dergleichen als Theile enthalten, d. i. Begriffe. Leibnitz' eigene Meinung scheint es gewesen zu sein, den Calcül blos auf Sätze zu beschränken, welche keine Anschauungen enthalten. Wenigstens sagt er ausdrücklich,*) er wolle alle jene Erkenntnisse von demselben ausgenommen wissen, welche nur durch Zufall gefunden werden könnten z. B. die Kenntniß der Eigenschaften des Magnets, die durch keinen apriorischen Schluß vorhergesehen werden könnten. Blos aus der Erfahrung geschöpfte Sätze gehören daher nicht anders als höchstens durch ihre Folgen und Anwendungen zur scientia universalis. Nun sind aber Erfahrungssätze meist gerade solche, welche Anschauungen als Bestandtheile enthalten, mithin nicht aus durchgehends reinen Begriffen bestehen, obwohl es ein Irrthum ist, in den Leibnitz hier verfällt, zu glauben, daß kein aus der Erfahrung geschöpfter Satz

---

und darin beruht eben die Unentbehrlichkeit der Anschauung als einziger adäquate Seelenact für Beides. Obgleich daher mit der anderen Hauptclasse unserer Vorstellungen, den Begriffen völlig incommensurabel, machen sie gerade dasjenige Vorstellungsgebiet aus, welches jedem Individuum als solchem eigen und ausschließend zugehörig ist. Aus dieser Ausschließlichkeit der Anschauungen folgt aber keineswegs, wie man besorgen könnte, daß diejenigen Kenntnisse, welche man gewöhnlich für auf Anschauung beruhend ansieht, keiner Mittheilung fähig seien. Vielmehr fallen die Vorstellungen, welche man hier im Sinne hat, schon aus dem strengen Gebiete der obigen Anschauungen hinaus in jenes der Begriffe. Die Vorstellungen, Baum, Blume, Rose, Mensch u. s. w., obwohl Anschauungen als Bestandtheile enthaltend, sind Begriffe und folglich der Mittheilung bis auf einen gewissen Grad fähig. Wir fügen die letztere Beschränkung hinzu, weil eben der darin liegenden Anschauungen willen die Mittheilbarkeit nicht vollständig sein kann. So würde es vergebens sein, einem Taubgebornen die Tonanschauungen beizubringen, welche in dem Namen Sokrates liegen. Eben so wenig kann dem, der niemals ein gewisses Grundmaß gesehen oder gemessen hat, der Begriff des Fußes, der Klafter u. s. w. deutlich gemacht werden. Begriffe dieser Art dürften am passendsten gemischte im Gegensatze zu solchen heißen, welche auch bei ihrer Auflösung in die letzten Bestandtheile keine Anschauungen enthalten. Die letzteren würden sodann als reine bezeichnet und ihre Mittheilung könnte ganz vollständig durch bloße Begriffe geschehen, z. B. Substanz, Beschaffenheit, Pflicht, Tugend, Religion u. s. w.

*) Erdm. De natura et usu scient. gener. S. 86.

durchaus reine Begriffe enthalten dürfe. Die Bestandtheile eines Satzes sind gänzlich unabhängig von der Art, wie wir zur Erkenntniß desselben gelangen. Bei Anwendung des Calcüls bleiben wir sonach auf reine Begriffe beschränkt, und daß es unter diesen gewisse einfache geben muß, welche die letzten Bestandtheile aller übrigen denkbaren Begriffe bilden, ist so gewiß, als es gewiß ist, daß es Primzahlen geben muß, weil es zusammengesetzte Zahlen gibt. Allein eine andere Frage ist es, ob wir auch jemals dieselben sämmtlich kennen, ja nur mit Gewißheit zu wissen im Stande sein werden, ob ein gewisser für einfach gehaltener Begriff es auch in der That sei, und diese Frage ist vielfach mit: Nein beantwortet worden.*)

In der That haben wir dafür, daß ein gewisser Begriff einfach sei, keine andere Bürgschaft als die auch der Chemiker für die Unzerlegbarkeit seiner einfachen Stoffe hat, daß es uns nemlich auch bei noch so oft und sorgfältig wiederholter Analyse nicht gelungen ist, denselben in weitere Bestandtheile zu zerlegen. Dadurch kann freilich keine apodictische Gewißheit, sondern im besten Falle nur sehr hohe Wahrscheinlichkeit erreicht werden. Wie es daher Anmaßung wäre, zu irgend einer Zeit zu behaupten, Stoffe, die wir für einfach halten, seien es wirklich, eben da jede Stunde die Auflösung eines bisher unzerlegbar gehaltenen Stoffes bringen kann, eben so übel angebracht wäre zu irgend einer Zeit die Behauptung: die Begriffe, die wir für einfach halten, seien es durchgehends. Auch hat noch kein bisher aufgestelltes System von Stammbegriffen, so viele deren versucht worden sind, die Zahl derselben erschöpft, sondern wie Trendelenburg**) ausführlich nachzuweisen gesucht hat, aus und zu den aufgestellten haben sich neue, ergänzende oder beschränkende hinzu entwickelt.

Macht schon dieser Umstand die Aussicht, daß Leibnitz' Calcül jemals in dem ursprünglich beabsichtigten Umfang zur Ausführung gelangen werde, beinahe zu nichte, obwohl er auf das Dasein oder Nichtdasein der einfachen Begriffe an sich selbst gar keinen Einfluß haben kann, so leidet jener Calcül noch an einer und zwar weit folgenreicheren Schwierigkeit. Die Synthese zusammengesetzter Begriffe aus einfachen, mittels bloßer Combination beruht auf der Voraussetzung, daß

*) Vgl. Exner, Leibnitz' Universalwissenschaft.

**) Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre.

sich der zusammengesetzte Begriff zu seinen constituirenden einfachen Bestandtheilen wie die Summe zu ihren Summanden verhalte. Aber diese Voraussetzung ist irrig. Begriffe, welche völlig dieselben Bestandtheile enthalten, sind durchaus verschieden, sobald dieselben in ihnen verschiedenartig angeordnet und verbunden sind. *) So z. B. die dem Sinne nach völlig verschiedenen, den Bestandtheilen nach völlig identischen Begriffe: „Der gelehrte Vater eines ungelehrten Sohnes" und „der gelehrte Sohn eines ungelehrten Vaters." Nimmt man aber Rücksicht auf die verschiedene Anordnung der Bestandtheile in den Begriffen, so liegt die Bemerkung nahe, daß keineswegs alle Versetzungen derselben einfachen Bestandtheile mögliche d. i. nicht widersprechende oder giltige d. i. gegenständliche Begriffe ergeben werden. So z. B. geben die Bestandtheile: sinnlich, vernünftig, Erde, Bewohner, durch Combination sowohl den giltigen Begriff eines sinnlich vernünftigen Erdebewohners, als den ungiltigen, in sich widersprechenden eines Bewohners der sinnlich-vernünftigen Erde. Ja nicht einmal alle gegenständlichen Begriffe müssen darum auch schon brauchbar sein z. B. die überfüllten: gleichseitiges und gleichwinkliches Dreieck, u. s. w. Eine wesentliche Zugabe des Calcüls müßte demnach wohl in der Kunst bestehen, giltige Begriffscombinationen von ungiltigen auszuscheiden, ohne doch diese letzteren, die wie das Beispiel der imaginären Größen in der Mathematik beweist, oft von sehr großem Nutzen sein können, gänzlich bei Seite zu legen. Leibnitz selbst deutet die Idee dieser Hilfswissenschaft an im problema X der ars combinatoria, welches den Titel führt: capita variationum utilium aut inutilium reperire. **) Allein der allgemeine Calcül hat eine solche weder angegeben, noch wäre er im Stande, dieselbe anzugeben; denn sie hängt von der Natur und Beschaffenheit der besondern Wissenschaft ab, auf welche der Calcül eben angewendet werden soll. Und diese erst vermag nachzuweisen, ob die Begriffe, auf welche der Gang der Combination führt, giltig oder ungiltig, dem Gegenstande entsprechend oder nicht entsprechend, reell oder imaginär seien.

Muß aber Leibnitz' Idee in Folge dieser Einwendungen als eine beinahe unausführbare erscheinen, wie er denn für seine Person

---

*) S. auch Trendelenburg, Log. Untersuch. I. S. 9.

**) Erdm. p. 40.

auch wirklich, mit Ausnahme der kleinen Abhandlung: **Specimen non inelegans demonstrandi in abstractis** *), nicht zur Vollendung desselben gekommen ist, so vermag sie doch nicht das Vertrauen zu den Ueberzeugungen und Grundsätzen wankend zu machen, aus welchen dieselbe ursprünglich hervorging. Die Universalwissenschaft, obgleich ein Erzeugniß der Vorliebe für mathematische Demonstrationen, steht doch so isolirt von den letzteren da, daß man sie für unhaltbar erklären kann, ohne die letzteren ihrer wohlerworbenen Rechte zu entsetzen. Der Gedanke der Wahrheit an sich, d. h. eines vollständig geordnet zusammenhängenden logischen Ganzen und Inbegriffs von Wahrheiten, deren Entdeckung und Erkenntniß sich der menschliche Geist immer mehr und mehr annähern und bemächtigen kann, ist zu großartig und ganz angemessen, das Gemüth desjenigen, der unter den vielfach gebrochenen Lichtstrahlen des Wissens nach dem einheitlichen Strahle der Weisheit sucht, zu befriedigen, als daß wir ihn fahren lassen sollten. Gerade heutzutage, wo man allmälig zu fühlen beginnt, es handle sich nicht so sehr darum, einzelne durch Originalität und Bizarerie auffallende und einnehmende philosophische Systeme aufzustellen, als vielmehr dasjenige zu entdecken, was am vorzüglichsten geeignet ist, allgemein, zu allen Zeiten und an allen Orten für wahr und maßgebend angesehen zu werden; wo sich allenthalben die Ueberzeugung aufdringt, nicht um diese oder jene Meinung, sondern um die Wahrheit allein, die reine und ungetheilte Wahrheit, gelte der Kampf, die wie der unbekannte Gott zu Athen mitten unter den sichtbaren Götzenbildern auf einfachem und schmucklosem Altare verehrt wird: gerade jetzt verdient diese Idee mehr als jede andere Beachtung, Beleuchtung und Bearbeitung. Sie allein verspricht uns etwas Festes und Unverrückbares, weil dem Wechsel des Denkens nicht Unterworfenes mitten im Strudel herrschender Meinungen und Ansichten zu liefern, ein Gebäude, an welchem man nicht zu bauen, denn es steht schon fertig, sondern welches man nur zu bewundern, zu prüfen und stück- und stellenweise kennen und darstellen zu lernen hat.

Diese Idee, welche den Grundzug des Leibnitz'schen Systems und seinen eigentlichen Lebensathem ausmacht, ist durch die auf ihn folgende Revolution der menschlichen Erkenntnißfähigkeit nicht nur

---

*) Erdm. p 94.

nicht aufgehoben worden, sondern sie steht über derselben, so wie die objective Betrachtung und Begründung des Weltgebäudes aus allgemeinen nothwendigen Gesetzen über der im Idealismus ausschließlich vorhandenen Vorstellung desselben, wie es im denkenden Subjecte erscheint. Die Kritik der menschlichen Erkenntniß hatte nicht die Absicht, das Dasein der Wahrheit an sich, sondern blos für uns zu leugnen. Nicht als da- oder nicht daseiend an und für sich, sondern als unerreichbar für uns und deßhalb unserer subjectiven Denkfähigkeit unterworfen sollte die Wahrheit dargestellt werden. Allein die Wahrheit steht über ihrer Erkenntniß, und diese empfängt von ihr Gesetze, nicht jene von dieser. Der Inhalt der Wahrheit ist autonom und unabhängig von ihrem Gedacht- oder Erkanntwerden; die Erkenntniß ist wahr, weil sie Wahres erkennt; das Wahre nicht darum wahr, weil es als solches erkannt wird.

Soll jene strenge Behauptung der kritischen Philosophie noch fortwährend ihre Herrschaft ausüben, nachdem die Gründe, auf welche sich dieselbe stützte, aufgehört haben unantastbare Giltigkeit zu besitzen? So lange es als unumstößlich gewiß galt, daß der menschliche Geist keine andere als rein analytische Urtheile mit Sicherheit zu fällen vermöge, so lange konnte von einer Bereicherung unserer Erkenntniß auf theoretischem Wege allerdings keine Rede sein. Allein man übersah es, daß selbst der Aufstellung rein analytischer Urtheile gewisse synthetische vorangehen müssen. Um nur das gewiß analytische Urtheil: Alle **A**, welche **B** sind — sind **A**, mit Wahrheit fällen zu können, mußte man zuerst die Gegenständlichkeit eines **A**, welches **B** ist d. i. den Satz erwiesen haben: Ein **A**, welches **B** ist, hat Gegenständlichkeit, denn einem gegenstandlosen Urtheil läßt sich keine Wahrheit beilegen. Jener Satz aber ist offenbar ein synthetisches Urtheil. Seit man überdieß mit Unumstößlichkeit nachgewiesen hat, der Machtspruch, der dem menschlichen Denken das Bereich synthetischer Urtheile verschloß, sei selbst ein synthetisches Urtheil, seitdem vermag die sich selbst aufhebende Behauptung kein unbedingtes Vertrauen mehr zu erwecken. Die Forderung, synthetische Urtheile zu fällen, dringt sich so unwiderstehlich auf, daß es nur einer so großen Autorität wie der Königsberger Weise, bedurfte, um ihr Gegentheil so lange Zeit hindurch für unwiderleglich zu halten. Deßhalb suchte Herbart in den Widersprüchen das treibende Moment um die enggezogenen

Schranken des empirischen Erkennens zu durchbrechen und indem er von der Erfahrung ausgeht, im nothgedrungenen Fortschritt das außerhalb der Sinne Gelegene, Apriorische zu erfassen. Seine Methode verhält sich zu der Leibnitz'schen wie das Denken des subjectiven forschenden Ichs zu dem objectiven inneren Zusammenhang des Denkstoffes selbst; wie einzelne kühne Griffe zu einem festgegliederten, durch die Natur der Sache gebotenen, nach Grund und Folge unverrückbar und unveränderlich geordneten Systeme. Während er von der Erfahrung, dem durch die Sinne Gegebenen, al o Zufälligen ausgeht, beginnt Leibnitz von allgemein nothwendigen Wahrheiten. Während Jener aus dem Widerspruche die Wahrheit, sucht dieser aus den Folgen die Gründe, aus den Gründen die Folgen. Während Jener das Schauspiel eines jener seltsamen Gedankengänge darbietet, durch welche das Denken zur Wahrheit zu gelangen hofft, hat der letztere kein anderes Streben, als diese Wahrheit selbst in ihrer eigenen Gestalt und Objectivität, rein von aller subjectiven Zuthat darzustellen.

Den Werth beider Methoden gegen einander abzuschätzen, ist nicht unsere Sache, doch glauben wir bemerken zu dürfen, daß die Leibnitz'sche einer Ausbildung fähig sei, welche ihr eine neue Zukunft versprechen könnte. Die strenge Scheidung des Gedachten vom Ansichwahren läßt auch im Denken über Gegenstände zur Erkenntniß derselben in ihrer Objectivität frei von idealistischer Färbung herankommen. Die wachsende Vorsicht beim Denken; dieß Streben, nicht nur die eigenen Behauptungen, sondern auch ihre Bestandtheile, die Begriffe so wie ihre Gründe sich möglichst deutlich und klar zu machen, führt zuletzt von selbst auf die Nothwendigkeit, Sätze und Wahrheiten an sich von gedachten Sätzen und Wahrheiten zu unterscheiden, die Beschaffenheiten der ersten gesondert von jenen der gedachten Vorstellungen, gefällten Urtheile u. s. w. zu betrachten. Die Metaphysik aber kann kein anderes Ziel vor Augen haben, als alles Dasjenige zu umfassen, was von dem Wirklichen überhaupt, sei es substantiell oder accidentiell, ohne Zuhilfenahme von Anschauungen mittels reiner Begriffe in Form allgemeiner und nothwendiger Wahrheiten ausgesagt werden kann. Sie kann sich mit keiner subjectiven Vorstellungsweise begnügen und wäre sie auch für alle menschlichen Wesen giltig; sie will nicht wissen, was für uns, sondern was für jede Erkenntnißkraft, hoch oder niedrig, was an sich wahr ist.

In diesem Sinne möchte denn auch verstanden werden, wenn man Herbarts metaphysische Theorie im Verhältniß zur Leibnitz'schen nur eine zufällige Ansicht von den wirklichen Dingen, des Letzteren Lehre dagegen einen Versuch der objectiven Darstellung derselben nennen wollte. Jener begnügte sich eine Art und Weise aufzustellen, wie wir die Dinge zu denken haben, Dieser wollte sie schildern wie sie sind. Mag er denn auch geirrt und in vielen Puncten die Wahrheit, nach welcher er strebte, nicht errungen haben: auch schon dieß Streben nach Objectivität müßte als ein Vorzug betrachtet werden, welcher jetzt, wo die Philosophie die Irrgänge einseitiger Speculation bis auf den Gipfelpunct durchwandert und selbst das Bedürfniß zu haben scheint, ihre Kräfte um einen festen gemeinschaftlichen Mittelpunct zu versammeln, vorzüglich empfohlen zu werden verdient. Möge eine neue Epoche für die Philosophie anbrechen und die richtige Methode, das Streben nach dem Ansichwahren, das Hauptziel derselben ausmachen. Wird es auch nicht mehr so leicht sein, neue Systeme zu bauen, wird vielmehr die Erkenntniß am langsamsten und vielleicht vereinzelt von Satz zu Satz sich entwickeln, so werden diese Errungenschaften, klein oder groß, bleibende sein, die über das Gebiet eines Systems oder einer Schule hinaus Gesammteigenthum jedes Denkers und jedes Gebildeten werden. Und dieß ist es, wornach die Philosophie zu streben hat, will sie das Vorurtheil zu nichte machen, welches sie wider sich erweckt und leider, daß man es sagen muß, selbst größtentheils verschuldet hat. Der Anblick so vieler sich wechselseitig verdrängender und aufhebender Systeme, der endlose Meinungsstreit und die stete wissenschaftliche Divergenz haben eine Trostlosigkeit hervorgerufen, welche der Anblick der in ruhigem und gemeinsamen Fortschritte sich entwickelnden Naturwissenschaften nur zu mehren vermochte. Wäre es denn nicht möglich, daß das Bewußtsein der reinen und einzigen Wahrheit, welche Keinem allein, aber Allen vereint sich gern zu erkennen gibt, diese traurige Isolirtheit in ein fröhliches gemeinschaftliches Forschen und Streben verwandelte? Wo es gewiß ist, daß Wahrheiten sich nicht widersprechen können, sobald sie es an sich sind, weil sie zu einem einzigen großen Gesammtinbegriffe gehören, da wird es ja wohl nicht undenkbar sein, daß Jener diese, Dieser jene entdecke, und durch gemeinsame Arbeit und Bemühung auf diese Weise ein immer vollständigeres und geordneteres bleibendes

Ganze zu Stande komme. Wird es erst dahin einmal gekommen sein, daß kein Denker mit mißtrauischem Auge auf die Entdeckungen des anderen blickt, daß er freudig zugesteht, was jener, und eben so die Genugthuung empfängt, anerkannt zu sehen, was er selbst Wahres ans Licht gebracht hat, dann wird sich erfüllen, was Leibnitz in der Stelle, die wir — um unseren Versuch, dessen Mängel wir recht wohl kennen, zu entschuldigen — als Motto vor denselben gesetzt haben, sagt: „Die Wahrheit ist verbreiteter als man denkt, aber sehr häufig ist sie bedeckt und verhüllt, ja selbst entkräftet, verstümmelt und verdorben durch Zusätze, welche sie zu Grunde richten oder doch ihre Wohlthätigkeit vermindern. Machte man aufmerksam auf ihre Spuren bei den Alten oder, um allgemein zu reden, bei unseren Vorgängern überhaupt, man zöge Gold aus dem Kothe, den Diamant aus seiner Mine und das Licht aus der Finsterniß, und diese wäre in Wahrheit perennis quaedam philosophia."

Den 30. Mai 1847.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Inhalt.

	Seite
Einleitung	3
I. Ergebnisse über	
1. Sein und Seiendes	7
2. Geschehen	28
3. Raum und Zeit	62
4. Materie	83
5. Vergleichung	111
II. Methoden	121

Druck von J. P. Sollinger's Witwe.

Verbesserungen.

S. 4. Z. 6. von u. statt Rückkeh, lies: Rückkehr.
S. 8. Anm. Z 6. v. u. statt Steffen's, lies: Steffens.
S. 34. Anm. Z. 6 v. u. statt Leibnitzienne, lies: Leibnitziennes.
S. 37. Anm. Z. 11. v. o. statt $1 \times \frac{1}{2n}$ lies: $1 + \frac{1}{2^n}$
S. 108. Z. 2. v. u. statt $\frac{100}{15}$ lies: $\frac{1}{1500}$

Die H. H. Besitzer des Buches: „Leibnitz' Monadologie ꝛc." werden ersucht, den S. 46 Anm. Z. 1. v. u. stehen gebliebenen Schreibfehler: „im Königlichen Hofgarten zu Charlottenburg" in „im Kurfürstl. Hofgarten zu Herrenhausen" verbessern zu wollen.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zimmermann, Robert <<von>>,

Leibnitz und Herbart eine Vergleichung ihrer Monadologien ; eine von der kö nigl. dänischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen am 1. Jänner 1848 gekrönte Preisschrift

Wien 1849

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.109
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760112-8